401-404 missing

1845

Verſuch
über die
Transſcendentalphiloſophie
mit einem
Anhang
über die
ſymboliſche Erkenntniß
und
Anmerkungen
von
Salomon Maimon,
aus Litthauen in Polen.

EIGENTHUM DES JÜDISCH-THEOL. SEMINARS ZU BRESLAU

Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis
Obſidet. — — —

VIRGIL. AEN. LIB. III. v. 420.

Berlin,
bei Chriſtian Friedrich Voß und Sohn.
1790.

BIBL. NARODOWA

XVIII. 1.14872

An

Seine Majeſtät

den

König von Polen,

Großherzog von Litthauen,

ꝛc. ꝛc.

Sire!

Die Menſchen haben von jeher die Herrſchaft der Vernunft über ſich anerkannt, und ſich ihrem Zepter freiwillig unterworfen. Sie haben ihr aber bloß eine richterliche, nicht eine geſetzgebende, Macht zuerkannt. Der Wille war immer der oberſte Geſetzgeber; die Vernunft ſollte nur die Verhältniſſe der Dinge zu einander, in Beziehung auf den Willen beſtimmen. In den neuern Zeiten haben die Menſchen einſehen gelernt, daß der freie Wille nichts anders, als die Vernunft ſelbſt ſeyn kann, und daß dieſe daher nicht bloß das Verhältniß der Mittel zum Endzweck, ſondern den Endzweck ſelbſt beſtimmen muß. Die Grundſätze der Moral, Politik, ja ſelbſt des Geſchmacks, müſſen den Stempel der Vernunft haben, wenn ſie von irgend einem Gebrauch ſeyn ſollen. Es iſt alſo ein wichtiges Geſchäft, ehe man die Geſetze der Vernunft auf dieſe Gegenſtände anwendet, erſt dieſe Geſetze ſelbſt durch Unterſuchung über die

Natur der Vernunft, die Bedingungen ih-
res Gebrauchs und ihre Gränzen, zu beſtim-
men und feſtzuſetzen. Dies iſt keine einzelne
Spekulation, die bloß die Befriedigung der
Wißbegierde zum Endzweck hat, und die
daher aufgeſchoben, und andern wichtigern
Geſchäften nachgeſetzt werden muß; ſondern
ſie muß alle nübrigen Geſchäften vorgehen,
weil, ehe dieſes geſchehen iſt, nichts vernünf-
tiges im Menſchenleben vorgenommen wer-
den kann. Dieſes iſt die Unterſuchung,
die ich in dieſem Werke angeſtellt habe,
das ich jetzt zu den Füßen des Throns
Ewr. Königlichen Majeſtät zu legen
wage.

Wenn es wahr iſt, daß man die innere
Würde eines Mannes in hohen Poſten mit
weit größerer Zuverläßigkeit aus der Art,
wie er ſeine Muße verwendet, als aus den
Beſchäftigungen erkennen kann, die ſein
erhabner Stand von ihm zu fordern ſcheint,
und wobei er eine ganze Nation, ja öfters

eine halbe Welt zu Zeugen hat; wie hoch müſſen wir dann nicht das Verdienſt eines Regenten würdigen, Der von dem ehrenvollſten und ſchwerſten aller Geſchäfte, Menſchen glücklich zu machen, in den Armen der Muſen, im Schooße der Wiſſenſchaften ausruht, und ſo noch ſelbſt in Seinen Erholungen, und Feierſtunden groß bleibt! Verbindet Er mit dem ſtillen Bewußtſeyn eigner Würde, das Ihm dies unaufhörliche Ringen nach Vollkommenheit gewähren muß, noch überdem die liebenswürdige Eiſchaft der Popularität, die den Glanz des Thrones mildert, und dem beſcheidnen Wahrheitsforſcher Muth giebt, ſeine Unterſuchungen zu den Füßen der Majeſtät niederzulegen; wie feurig muß Ihm dann nicht jedes Herz zufliegen, wie muß Sein Beiſpiel dann nicht alle Seine Unterthanen auffordern, Ihm wenigſtens in dem erreichbaren Grade ähnlich zu werden, und ihre ganze Kraft auf die Wiſſenſchaften zu richten, denen ihr erhab-

ner Monarch nur einen geringen Theil Seiner koſtbaren Zeit ſchenken kann: zumal da ſie ſich von Ihm nicht nur Schutz und Nachſicht, ſondern auch Leitung und Belehrung verſprechen dürfen.

Es iſt mein Stolz, in dem Lande eines Regenten geboren zu ſeyn, Der jene erhabnen Vorzüge in ſo vollem Maaße beſitzt, Der die Wiſſenſchaften ſchützt, und befördert, weil Er ihren Einfluß auf den Staat kennt, weil Er weiß, daß ſie die menſchliche Natur veredeln, und unſerm Geiſt die Ausdehnung und Freiheit geben, die zwar dem zagenden Despoten verdächtig ſind, von denen aber der gute Landesvater nichts fürchtet, und ſie darum Seinen Kindern, als ihr unveräußerliches Geburtsrecht eher gönnen, als mißgönnen wird. — Es iſt mein Stolz, unter dem Zepter Ewr. Königl. Majeſtät geboren zu ſeyn. Und führte mich gleich mein Schickſal in die Preußiſchen Staaten, ſo blieben mir doch ſelbſt in der Entfernung

die glücklichen Bemühungen **Ewr. Königl. Majeſtät** um die Wiſſenſchaften immer heilig und unvergeßlich, und bewogen mich, **Ewr. Majeſtät** dieſe Verſuche über einige Gegenſtände der Transſcendental-philoſophie in tiefſter Unterthänigkeit zuzueignen.

Ich würde mich glücklich ſchätzen, wenn dieſe erſte Frucht meiner geringen Talente nicht ganz unwürdig gefunden würde, mit dem hohen Beifall **Ewr. Königlichen Majeſtät** beehrt zu werden; wenn ich dadurch etwas dazu beitragen könnte, den edlen Polen eine vortheilhafte Meinung von meiner Nation, nemlich den unter ihrem Schutze lebenden Juden, beizubringen, und ſie zu überzeugen, daß es ihnen weder an Fähigkeit, noch an gutem Willen, ſondern bloß an einer zweckmäßigen Richtung ihrer Kräfte gemangelt hat, wenn ſie dem Staat, der ſie geduldet, nicht nützlich geweſen ſind. Doppelt glücklich wäre ich, wenn es mir ge-

lingen ſollte, meine Nation zugleich auf ihre wahren Vortheile aufmerkſam zu machen, und ihr Muth und Eifer zu dem Beſtreben einzuflößen, ſich der Achtung der Nation, unter welcher ſie lebt, durch Aufklärung und Rechtſchaffenheit immer würdiger zu machen, und die Wohlthaten zu verdienen, die ſie unter der weiſen Regierung **Ewr. Königlichen Majeſtät** genießet.

Mit den wärmſten Wünſchen für die Erhaltung und Glückſeligkeit **Ewr. Königl. Majeſtät** verharre ich zeitlebens

Ewr. Majeſtät

Berlin,
im December,
1789.

unterthänigſter Knecht,
Salomon Maimon.

AD KANTIUM.

E tenebris tantis tam clarum extollere lumen
Qui primus potuisti, illustrans commoda vitae,
Te sequor, o G . . . ae gentis decus, inque Tuis nunc
Fixa pedum pono pressis vestigia signis:
Non ita certandi cupidus, quam propter amorem
Quod Te imitari aveo; quid enim contendat hirundo

Cycnis? aut quidnam tremulis ſacere artubus hoedi
Consimile in cursu possint, ac fortis equi vis?
Tu Pater et rerum Inventor! Tu patria nobis
Suppeditas praecepta, Tuisque ex, Inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia limant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita. —

Lucret. lib. III.

Inhalt.

Inhalt.

Seite

Einleitung. 1

Erſter Abſchnitt. Materie, Form der Erkenntniß, Form der Sinnlichkeit, Form des Verſtandes, Zeit und Raum. 12

Zweiter Abſchnitt. Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verſtandsbegriffe a priori, oder Kategorien, Schemata, Beantwortung der Frage: quid juris? Beantwortung der Frage: quid facti? Zweifel über dieſelbe. 27

Dritter Abſchnitt. Verſtandsideen, Vernunftideen, u. ſ. w. 75

Vierter Abſchnitt. Subjekt und Prädikat. Das Beſtimmbare und die Beſtimmung. 84

Fünfter Abſchnitt. Ding, Möglich, Nothwendig, Grund, Folge, u. ſ. w. 98

Seite

Sechster Abſchnitt. Einerleiheit, Verſchiedenheit, Gegenſetzung, Realität, Negation, logiſch und transſcendental. 110

Siebenter Abſchnitt. Größe. 120

Achter Abſchnitt. Veränderung, Wechſel, u. ſ. w. 124

Neunter Abſchnitt. Wahrheit, ſubjektive, objektive, logiſche, metaphyſiſche. 145

Zehnter Abſchnitt. Ueber das Ich. Materialismus, Idealismus, Dualismus ꝛc. 155

Kurze Ueberſicht des ganzen Werkes. 167

Meine Ontologie. 239

Ueber ſymboliſche Erkenntniß und philoſophiſche Sprache. 263

Anmerkungen und Erläuterungen ꝛc. 333

Einleitung.

Wenn es wahr iſt, daß jedes Weſen ſich beſtrebt, ſo viel an ihm iſt, ſein Daſeyn zu verlängern, und das Daſeyn eines denkenden Weſens (nach dem Karteſianiſchen identiſchen Satz: cogito, ergo sum) im Denken beſteht: ſo folgt hieraus ganz natürlich, daß jedes denkende Weſen ſich beſtreben muß, ſo viel an ihm iſt, zu denken. Es iſt nicht ſchwer, zu beweiſen: daß alle menſchlichen Triebe, in ſo fern ſie menſchliche Triebe ſind, ſich in dem einzigen Triebe zu denken auflöſen laſſen; ich erſpare aber dieſes bis zu einer andern Gelegenheit. Auch die Verächter des Denkens, wenn ſie nur genau auf ſich ſelbſt aufmerkſam ſeyn wollen, müſſen dieſe Wahrheit eingeſtehn. Alle menſchliche Beſchäftigungen ſind, als ſolche, bloß ein mehr oder weniger Denken.

Da aber unſer denkendes Weſen eingeſchränkt iſt, ſo iſt dieſer Trieb, obwohl nicht objektiv, doch ſubjektiv begränzt. Es giebt alſo hier ein Maximum, das man (alle äuſſere Hinderniſſe abgerechnet) nicht überſchreiten, wohl aber von demſelben durch eigene Nachläſſigkeit zurück bleiben kann; folglich iſt das Beſtreben eines denkenden Weſens: nicht nur überhaupt zu denken, ſondern dieſes Maximum im Denken zu erreichen. Man kann daher den Wiſſenſchaften, auſſer ihrem mittelbaren Nutzen im menſchlichen Leben, einen unmittelbaren Nutzen, indem ſie dieſes Denkungsvermögen beſchäftigen, nicht abſprechen.

Nun giebt es aber nur zwei eigentlich ſo genannte Wiſſenſchaften, in ſo fern ſie auf Principia a priori beruhen; nämlich: die Mathematik, und die Philoſophie. In allen übrigen Gegenſtänden menſchlicher Erkenntniß aber iſt nur ſo viel Wiſſenſchaft, als dieſe darin enthalten ſind, anzutreffen. Die Mathematik beſtimmt ihre Gegenſtände a priori, durch Konſtruktion; folglich bringt darin das Denkungsvermögen ſowohl die Form, als die Materie ſeines Denkens aus ſich ſelbſt heraus. So iſt es aber nicht mit der Philoſophie beſchaffen: in derſelben bringt der Verſtand bloß die Form ſeines Denkens aus ſich

ſelbſt heraus; die Objekte aber, worauf dieſe angewandt werden ſoll, müſſen ihm von irgend anders woher gegeben werden.

Die Frage iſt alſo: wie iſt Philoſophie, als eine reine Erkenntniß a priori, möglich? Der große Kant hat dieſe Frage in ſeiner Kritik der reinen Vernunft aufgeworfen, und ſie auch ſelbſt beantwortet, indem er zeigt: daß die Philoſophie transſcendental ſeyn muß, wenn ſie von irgend einem Gebrauch ſeyn ſoll, d. h. ſie muß ſich a priori auf Gegenſtände überhaupt beziehen können, und heißt alsdann die Transſcendentalphiloſophie. Dieſe iſt alſo eine Wiſſenſchaft, die ſich auf Gegenſtände bezieht, welche durch Bedingungen a priori, nicht durch beſondre Bedingungen der Erfahrung a posteriori beſtimmt ſind: wodurch ſich die Transſcendentalphiloſophie ſowol von der Logik, die ſich auf einen unbeſtimmten Gegenſtand überhaupt, als von der Naturlehre unterſcheidet, die ſich auf durch Erfahrung beſtimmte Gegenſtände bezieht. Ich will es mit Beiſpielen erläutern. Der Satz: A iſt A, oder ein Ding iſt mit ſich ſelbſt einerlei, gehört zur Logik: denn hier bedeutet A ein Ding überhaupt, das zwar beſtimmbar, aber doch durch keine Bedingung, ſo wenig a priori als a posteriori,

beſtimmt iſt: daher gilt er auch von jedem Dinge ohne Unterſchied. Der Satz aber: der Schnee iſt weiß, gehört zur Naturlehre; weil ſowohl das Subjekt (Schnee), als das Prädikat (weiß) Gegenſtände der Erfahrung ſind. Hingegen dieſer Satz: alles Wechſelnde (Accidenz) iſt mit etwas Beharrlichem in der Zeit (Subſtanz) nothwendig verknüpft, gehört nicht zur Logik; weil das Subjekt und das Prädikat keine unbeſtimmte, d. h. Gegenſtände überhaupt ſind; ſondern das Subjekt iſt dadurch beſtimmt, daß es etwas Beharrliches in der Zeit, das Prädikat aber dadurch, daß es etwas Wechſelndes ſey. Auch gehört er nicht zur Phyſik; denn die Gegenſtände ſind zwar beſtimmt, aber nur durch Beſtimmungen a priori (der Zeit, die eine Form a priori iſt,) beſtimmt. Er gehört alſo zur transſcendentalen Philoſophie. Die Sätze der Logik ſind analytiſche (deren Prinzip der Satz des Widerſpruchs iſt); die der Phyſik ſind ſynthetiſche a posteriori (das Subjekt wird mit dem Prädikate darum in einem Satze verknüpft, weil man ſie in Zeit und Raum, als verknüpft, wahrnimmt): ihr Prinzip iſt (als bloße Wahrnehmungen, ehe ſie durch einen Verſtandsbegrif zu Erfahrungsſätzen gemacht werden) Aſſociation der Ideen. Die Sätze der

transſcendentalen Philoſophie aber ſind zwar auch ſynthetiſche Sätze, ihr Prinzip iſt aber nicht Erfahrung (Wahrnehmung), ſondern vielmehr umgekehrt: ſie ſind Prinzipien oder nothwendige Bedingungen zur Erfahrung, wodurch dasjenige, was in der Wahrnehmung bloß iſt, ſeyn muß.

Wir gelangen zu ihnen auf folgende Weiſe: Zuförderſt ſetzen wir das Faktum als unbezweifelt voraus: daß wir eine Menge Erfahrungsſätze haben, d. h. ſolche, die nicht bloß eine zufällige, ſondern eine nothwendige Verknüpfung zwiſchen den in Wahrnehmung gegebenen Subjekten und Prädikaten enthalten. Z. B. das Feuer erwärmt den Körper, der Magnet zieht das Eiſen an, u. dgl. mehr. Wir machen aber aus dieſen beſondern Sätzen einen allgemeinen Satz: daß, wenn wenn das Eine, A, geſetzt wird, auch das Andere, B, nothwendig geſetzt werden muß. Nun möchte man zwar glauben, daß wir dieſen allgemeinen Satz durch die Induktion herausgebracht haben, indem wir vorausſetzen, daß er ſich auch durch eine vollſtändige Induktion beſtätigen wird. Da aber unſre Induktion niemals vollſtändig ſeyn kann, ſo kann auch ein auf die Art herausgebrachter Satz nur ſo weit, als dieſe zu-

reicht, gebraucht werden. Bei genauer Unterſuchung finden wir aber, daß es ſich mit einem transſcendentalen allgemeinen Satze ganz anders verhält: nämlich, der Satz iſt an ſich a priori ſchon vor den beſondern Erfahrungen allgemein, weil wir ohne denſelben gar keine Erfahrungen (ſubjektive Wahrnehmungen auf objektive bezogen) haben können, wie es in der Abhandlung ſelbſt gezeigt werden ſoll; folglich weit entfernt, einen ſolchen Satz von der Erfahrung abzuleiten, leiten wir vielmehr Erfahrung von demſelben her, indem er eine Bedingung der Erfahrung iſt.

Nun könnte man wieder ſagen: es iſt wahr, daß in den beſondern Fällen, wo wir dieſen Satz bemerken, er nicht bloß eine Wahrnehmung, d. h. ſubjektive Verknüpfung zwiſchen Subjekt und Prädikat, ſondern eine Erfahrung, d. i. objektive Verknüpfung, iſt; er kann aber dennoch nur ein beſondrer Satz ſeyn, d. h. von den ſchon gemachten, nicht a priori von den noch zu machenden Erfahrungen, gelten. So wie z. B. der Satz: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, ob er gleich objektiv iſt, dennoch nur von der geraden Linie, nicht aber allgemein von allen zu konſtruirenden Objekten, gilt; weil dieſer Satz nicht auf Bedingungen einer Konſtruktion über-

haupt, ſondern nur dieſer beſondern Konſtruktion beruhet. So könnte auch der Satz: wenn etwas in der Erfahrung gegeben wird, ſo muß etwas Anderes nothwendig gegeben werden, nur von dieſer beſondern, nicht aber von Erfahrung überhaupt, gelten? Hierauf dient zur Antwort: dieſe Vorausſetzung iſt unmöglich, weil alsdann der Satz ſo ausgedrückt werden müßte: einige Gegenſtände der Erfahrung ſind von der Beſchaffenheit, daß, wenn der eine geſetzt wird, auch der andre nothwendig geſetzt werden muß. Die Bedingungen, wodurch dieſe einige Gegenſtände beſtimmt, und von allen, worauf ſich dieſer Satz nicht bezieht, unterſchieden werden, müßten alſo in der Wahrnehmung gegeben werden; die beſondern Erfahrungen (das Feuer erwärmt den Körper u. dgl.) müßten durch Vergleichung ihrer mit den im Satze ausgedrückten Beſtimmungen, und Beurtheilung, daß ſie einerlei ſind, entſpringen. (Denn wären dieſe einige im Satze ſelbſt unbeſtimmt, ſo hätten wir gar kein Kriterium, woran wir erkennen könnten, daß dieſe beſondern Fälle unter den einigen, worauf ſich der Satz bezieht, gehören; wir könnten alſo von dem Satze gar keinen Gebrauch machen.) Nun aber iſt der Verſtand (als das Vermögen der Regeln) nicht zu-

gleich das Vermögen der Anſchauungen; folglich kann ſich der Satz oder die Regel nicht auf beſondre Beſtimmungen der Wahrnehmungen beziehn, ſondern auf Wahrnehmungen überhaupt: wir müſſen alſo in den Wahrnehmungen etwas allgemeines a priori aufſuchen; (denn wäre dieſes Allgemeine ſelbſt eine Beſtimmung a posteriori, ſo könnte die Schwierigkeit dadurch nicht gehoben werden;) dieſes finden wir aber wirklich an der Zeit, die eine allgemeine Form oder Bedingung aller Wahrnehmungen iſt, folglich auch alle begleiten muß. Jener Satz wird nun alſo auf die Art ausgedrückt: das Vorhergehende beſtimmt das Folgende in der Zeit; er bezieht ſich alſo auf etwas a priori allgemeines, nämlich die Zeit. Woraus wir ſehen: daß die Sätze der Transſcendentalphiloſophie ſich erſtlich auf beſtimmte Objekte (nicht, wie die der Logik, auf einen Gegenſtand überhaupt,) d. h. auf Anſchauungen; zweitens auf a priori beſtimmte Objekte (nicht, wie die der Phyſik,) beziehen: denn ſie müſſen entweder allgemeine Sätze ſeyn, oder ſie ſind gar keine.

Eine vollſtändige Idee der Transſcendentalphiloſophie (obſchon nicht die ganze Wiſſenſchaft ſelbſt) liefert uns der große Kant in ſeinem unſterblichen Werke der Kritik der reinen Vernunft.

Mein Vorhaben in dieſem Verſuche iſt: die wichtigſten Wahrheiten aus dieſer Wiſſenſchaft vorzutragen. Ich folge zwar dem genannten ſcharfſinnigen Philoſophen; aber (wie der unparteiiſche Leſer bemerken wird) ich ſchreibe ihn nicht ab: ich ſuche ihn, ſo viel in meinem Vermögen iſt, zu erläutern, zuweilen aber mache ich auch Anmerkungen über denſelben. Beſonders lege ich dem denkenden Leſer folgende Anmerkungen zur Prüfung vor. Erſtlich: den Unterſchied zwiſchen bloßer Erkenntniß a priori, und der reinen Erkenntniß a priori, und die noch zurückgebliebne Schwierigkeit in Anſehung der letztern. Zweitens: meine Herleitung des Urſprungs der ſynthetiſchen Sätze aus der Unvollſtändigkeit unſerer Erkenntniß. Drittens: den Zweifel in Anſehung der Frage: Quid facti, worin Hume's Einwurf unauflöslich zu ſeyn ſcheint. Viertens: die von mir gegebnen Winke zur Beantwortung der Frage: quid juris, und Erklärung der Möglichkeit einer Metaphyſik überhaupt, durch das Reduziren der Anſchauungen auf ihre Elemente, die von mir Verſtandsideen genannt worden ſind. Die übrigen Anmerkungen wird der Leſer ſelbſt an ihrem Orte finden. Wie weit ich übrigens Kantianer, Antikantianer, beides zugleich, oder keines

von beiden, bin: überlaſſe ich der Beurtheilung des denkenden Leſers. Ich habe mich bemüht (welches ich auch durch mein Motto habe anzeigen wollen), den Schwierigkeiten dieſer entgegengeſetzten Syſteme, ſo viel an mir war, auszuweichen; wie weit es mir hierin gelungen iſt, mögen Andere entſcheiden.

Was meinen Stil und Vortrag anbetrift, ſo geſtehe ich ſelbſt, daß derſelbe (weil ich kein Deutſcher von Geburt bin, und mich auch in ſchriftlichen Aufſätzen nicht geübt habe) ſehr mangelhaft iſt. Auch wollte ich dies Werk nicht durch den Druck bekannt machen, wenn mich nicht einige gelehrte Männer, denen ich es zum Durchleſen gegeben habe, verſichert hätten, daß ich bei den Mängeln meines Vortrags dennoch verſtändlich bin; und für Leſer, die auf den Stil mehr als auf die Sache ſelbſt ſehen, ſchreibe ich auch nicht. Uebrigens ſoll es nur ein Verſuch ſeyn, den ich in der Folge ganz neu umzuarbeiten geſonnen bin. Sollte ein Recenſent, auſſer dem Stil und der Ordnung, noch etwas gegen die Sache ſelbſt einzuwenden haben: ſo werde ich immer bereit ſeyn, entweder mich zu vertheidigen, oder meinen Irrthum einzugeſtehn. Mein Hauptbewegungsgrund iſt bloß Beförderung der Erkenntniß der Wahr-

heit; und wer meine Lage kennt, wird ſelbſt ein=
ſehn, daß ich auf ſonſt nichts in der Welt Präten=
ſion machen könne. Ein Tadel über meinen Stil
wäre alſo nicht nur unbillig, weil ich meine
Schwäche darin ſelbſt eingeſtanden habe, ſondern
auch ganz unnütz, weil meine Vertheidigung da=
wider vermuthlich nicht anders, als auch in ſol=
chem Stil abgefaßt ſeyn würde: welches dann ei=
nen Progreſſum in infinitum geben müßte.

Erſter Abſchnitt.

Materie, Form der Erkenntniß, Form der Sinnlichkeit, Form des Verſtandes, Zeit und Raum.

Ein eingeſchränktes Erkenntnißvermögen, erfordert zwei Stücke: 1) Materie, d. h. etwas Gegebnes, oder das was am Gegenſtande der Erkenntniß erkannt werden ſoll; 2) Form, oder das wofür es erkannt werden ſoll. Die Materie iſt das Beſondre im Gegenſtande, wodurch er erkannt und von allen übrigen unterſchieden wird. Die Form hingegen (in ſo fern ſie im Erkenntnißvermögen in Beziehung auf dieſe Art Gegenſtände gegründet iſt) iſt das Allgemeine, das einer Klaſſe von Gegenſtänden zugehören kann. — Form der Sinnlichkeit iſt daher die Art des Erkenntnißvermögens in Beziehung auf ſinnliche Gegenſtände; Form des Verſtandes iſt ſeine Wirkungsart in Beziehung auf Ge-

genſtände überhaupt; oder (welches daſſelbe iſt) auf Gegenſtände des Verſtandes.

Z. B. es wird dem Erkenntniß-Vermögen die rothe Farbe gegeben (es heißt darum gegeben, weil dieſes Vermögen es nicht aus ſich ſelbſt, nach einer von ihm ſelbſt vorgeſchriebnen Art, hervorbringen kann, ſondern es ſich dabei bloß leidend verhält). Dieſes iſt alſo Materie des wahrgenommnen Gegenſtandes. Nun iſt aber unſre Art, ſo wohl die rothe Farbe, als andre ſinnliche Gegenſtände wahrzunehmen, dieſe: daß wir das Mannigfaltige darin in Zeit und Raum ordnen. Dieſe ſind die Formen. Denn dieſe Arten das Mannigfaltige zu ordnen, ſind nicht in der rothen Farbe, als in einem beſondern Gegenſtande gegründet; ſondern in unſerm Erkenntnißvermögen in Beziehung auf alle ſinnliche Gegenſtände ohne Unterſchied. Und ſo ſind wir alſo a priori überzeugt, daß nicht nur die ſinnlichen Gegenſtände, die wir in dieſen Formen ſchon wahrgenommen haben, ſondern auch alle noch wahrzunehmenden Gegenſtände dieſe Formen haben müſſen.

Man ſieht auch hieraus, daß nicht erſt bei der Wahrnehmung der Gegenſtände dieſe Formen in uns entſpringen (weil ſie ſonſt in den be-

ſondern Gegenſtänden gegründet, und folglich keine allgemeine Formen, ſeyn würden); ſondern daß ſie ſchon vorher (als allgemeine Bedingungen dieſer Wahrnehmung) in uns waren. Die Wahrnehmung ſelbſt iſt alſo ein Erkennen dieſer allgemeinen Formen in beſondern Gegenſtänden; und ſo iſt es auch mit den Formen des Verſtandes, wie es in der Folge gezeigt werden ſoll.

Wir wollen hier von den Formen der Sinnlichkeit an ſich handeln; im folgenden Abſchnitt aber werden wir dieſe, in Verknüpfung mit den Formen des Verſtandes, in Beziehung auf die ihnen zum Grunde liegende Materie der Sinnlichkeit ſelbſt, betrachten. Alſo erſtlich von den Formen der Sinnlichkeit oder von Zeit und Raum.

Raum und Zeit.

Raum und Zeit ſind keine von den Erfahrungen abſtrahirten Begriffe; denn ſie ſind keine Beſtandtheile der Erfahrungsbegriffe: d. h. ſie ſind nicht das Mannigfaltige, ſondern die Einheiten, wodurch das Mannigfaltige der Erfahrungsbe-

griffe zuſammen genommen wird. Z. B. das Gold iſt ein Erfahrungsbegrif von der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, gelben Farbe, u. ſ. w. welche das Mannigfaltige in dem Golde ausmachen; dieſes Mannigfaltige wird aber bloß darum in einem Begriffe zuſammen genommen, weil es in Zeit und Raum zuſammen iſt; folglich ſind Zeit und Raum, nicht die Beſtandtheile ſelbſt, ſondern bloß die Bande derſelben. Die Undurchdringlichkeit, die gelbe Farbe u. ſ. w. an ſich, auſſer ihrer Verknüpfung betrachtet, ſind von der Erfahrung abſtrahirte Begriffe; nicht aber Zeit und Rvum, wodurch dieſe Verknüpfung möglich iſt. Sie ſind aber auch keine Erfahrungsbegriffe ſelbſt (Einheit im Mannigfaltigen der Erfahrung); denn ſie enthalten kein Mannigfaltiges, aus ungleichartigen Theilen beſtehendes in ſich. Die Theile derſelben ſind nicht vor ihnen, ſondern in ihnen möglich; nur ihrer Quantität, nicht aber ihrer Qualität nach, können ſie als Vielheit betrachtet werden.

Was ſind alſo Raum und Zeit? Herr Kant behauptet, daß ſie die Formen unſrer Sinnlichkeit ſind, und hierin bin ich mit ihm völlig einerley Meinung. Ich füge bloß hinzu, daß dieſe beſondern Formen unſrer Sinnlichkeit in den allge:

meinen Formen unſers Denkens überhaupt ihren Grund haben. Denn die Bedingung unſers Denkens (Bewußtſeyns) überhaupt, iſt Einheit im Mannigfaltigen. Sind alſo A und B völlig einerley; ſo fehlet hier das Mannigfaltige. Es giebt daher kein Vergleichen, und folglich kein Bewußtſeyn (auch der Einerleyheit nicht). Sind ſie aber völlig verſchieden, ſo fehlet hier die Einheit, es giebt abermal kein Vergleichen, und folglich auch kein Bewußtſeyn, ſelbſt dieſer Verſchiedenheit nicht, indem die Verſchiedenheit, obſchon ſie ſubjective betrachtet, eine Einheit oder Beziehung der Objecte auf einander iſt, doch objective bloß ein Mangel der Einerleyheit iſt. Sie kann alſo nicht objektive Gültigkeit haben. Raum und Zeit ſind alſo dieſe beſondern Formen, wodurch Einheit im Mannigfaltigen der ſinnlichen Gegenſtände und dadurch dieſe ſelbſt als Objecte unſers Bewuſtſeyns, möglich ſind.

Ich bemerke noch, daß jede dieſer Formen an ſich nicht hinreichend, und daß beide zu dieſem Behuf nothwendig ſind, aber nicht daß die Setzung der einen die Setzung der andern nothwendig macht; ſondern vielmehr umgekehrt, nämlich die Setzung der einen macht die Hebung der andern in eben denſelben Objekten nothwendig. Folglich

lich macht die Setzung der einen die Setzung der andern überhaupt nothwendig; weil ohnedies die Vorſtellung der Hebung der andern (als einer bloßen Negation) unmöglich wäre. Ich werde mich hierüber näher erklären. Raum iſt das Auseinanderſeyn der Objekte (in einerlei Ort ſeyn, iſt keine Beſtimmung des Raums, ſondern vielmehr die Hebung deſſelben); Zeit iſt das Vorhergehen und Folgen der Objekte auf einander (das Zugleichſeyn iſt keine Beſtimmung der Zeit, ſondern die Hebung derſelben). Sollen wir uns alſo Dinge im Raum, das heißt, auſſer einander, vorſtellen, ſo müſſen wir ſie uns zugleich, das heißt, in einerlei Zeitpunkt, vorſtellen (weil die Beziehung des Auseinanderſeyns eine untheilbare Einheit iſt). Sollen wir uns Dinge in einer Zeitfolge auf einander vorſtellen, ſo müſſen wir ſie in einerlei Ort vorſtellen, (weil wir ſie uns ſonſt in eben demſelben Zeitpunkt vorſtellen müßten). Nun könnte man zwar denken, daß Bewegung, Raum und Zeit in eben denſelben Objekten vereinigen muß, weil ſie Veränderung des Orts in einer Zeitfolge iſt. Bey genauer Ueberlegung aber finden wir, daß es ſich doch nicht ſo verhält, nemlich ſie werden hier auch nicht in eben denſelben Objekten vereinigt. Laßt

uns zwei Dinge ſetzen, die außer einander ſind: a und b; und ferner ein drittes c annehmen, das ſich von a nach b bewegt. Hier wird a und b zugleich (ohne Zeitfolge) in Raum (außer einander) vorgeſtellt; c aber d. h. ſeine verſchiednen Beziehungen (ca. cb.) bloß in einer Zeitfolge, nicht aber im Raum vorgeſtellt werden; weil Beziehungen (als Begriffe) bloß in einer Zeitfolge, nicht aber außer einander gedacht werden können.

Raum und Zeit ſind ſo wohl Begriffe als Anſchauungen, und die letztern ſetzen die erſten voraus. Die ſinnliche Vorſtellung der Verſchiedenheit der beſtimmten Dinge iſt das Auseinanderſeyn derſelben; die Vorſtellung der Verſchiedenheit der Dinge überhaupt iſt das Auseinanderſeyn überhaupt oder der Raum. Dieſer Raum iſt alſo (als Einheit im Mannigfaltigen) ein Begrif. Die Vorſtellung der Beziehung eines ſinnlichen Objekts auf verſchiedne ſinnliche Objekte zugleich, iſt Raum als Anſchauung. Gäbe es nur eine einförmige Anſchauung, ſo hätten wir keinen Begrif und folglich auch keine Anſchauung (weil dieſe jene vorausſetzt) vom Raume. Gäbe es hingegen lauter verſchiedenartige Anſchauungen, ſo hätten wir bloß einen Begrif, aber nicht eine Anſchauung des Raumes. Und ſo iſt es auch mit der Zeit. Raum

als Anſchauung (wie auch Zeit) iſt alſo ein ens imaginarium; denn er entſteht dadurch, daß die Einbildungskraft dasjenige, was nur in Beziehung auf etwas anders iſt, als abſolut ſich vorſtellt; von dieſer Art, iſt abſoluter Ort; abſolute Bewewegung, u. d. gl. Ja die Einbildungskraft beſtimmt ſogar dieſe ihre Erdichtungen auf mannichfaltige Art; woraus die Gegenſtände der Mathematik entſpringen (der Unterſchied zwiſchen der abſoluten und relativen Betrachtungsart iſt bloß ſubjektiv, und ändert nichts im Gegenſtande ſelbſt). Die Gültigkeit der Grundſätze von dieſen Erdichtungen beruhet lediglich auf der Möglichkeit ihrer Hervorbringung. Z. E. aus 3 Linien deren zwei zuſammen größer als die dritte ſind, kann ein Dreieck entſtehen; aus 2 Linien kann keine Figur entſtehen; u. dergl. Ja ſo gar die Einbildungskraft (als Erdichtungsvermögen, Gegenſtände a priori zu beſtimmen) ſtehet hier dem Verſtande zu Dienſte. Wenn dieſer zur Ziehung einer Linie zwiſchen zwei Punkten die Regel vorſchreibt, daß ſie die kürzeſte ſeyn ſoll; ſo ziehet alsbald die Einbildungskraft zur Genugthuung dieſer Forderung eine gerade Linie. Dieſes Erdichtungsvermögen iſt gleichſam ein Mittelding zwiſchen der eigentlich ſogenannten Einbildungskraft und dem Verſtande; indem dieſer

ganz thätig iſt. Er nimmt nicht bloß die Objekte (wie ſie von irgend einem Grund gegeben ſeyn mögen) auf, ſondern er ordnet und verknüpft ſie unter einander; und hierin iſt auch ſein Verfahren nicht bloß willkührlich, ſondern er ſieht dabei erſtlich auf einen objektiven Grund, und dann auch auf Vermehrung ſeiner Thätigkeit, das heißt, bei ihm gilt nur diejenige Syntheſis als Objekt, die einen objektiven Grund (des Beſtimmbaren und der Beſtimmnng) hat und die daher Folgen haben muß; aber keine andere. Die Syntheſis der Einbildungskraft hingegen iſt nur in ſo fern thätiger Art, als ſie die Gegenſtände nicht bloß auf einmal, ſondern ſie unter einander ordnet und verknüpft; ſie iſt aber hierin leidend; daß dieſes auf eine beſtimmte Art (nach dem Geſetz der Aſſaciation) von ihr bewerkſtelligt wird. Hingegen iſt die Syntheſis des Erdichtungsvermögens ganz freiwillig, und kann daher, ob zwar nicht regelverſtändig, doch regelmäßig ſeyn.

Ich will mich hierüber näher erklären.

Eine Syntheſis überhaupt, iſt Einheit im Mannichfaltigen. Es kann aber dieſe Einheit, und dieſes Mannichfaltige, entweder nothwendig (dem Verſtande gegeben, nicht aber von demſelben hervorgebracht) ſeyn; oder willkührlich vom

Verſtande ſelbſt, aber nicht nach einem objektiven Geſetze, hervorgebracht ſeyn. Das Gegebene (reale in der Empfindung) iſt eine Einheit von der erſten Art. Zeit und Raum als Anſchauungen, in ſo fern ſie Quanta ſind, gehören zur zweiten Art. Ein beſtimmter (eingeſchränkter) Raum kann willkührlich als eine Einheit angenommen werden, woraus (durch ſucceſſiver Syntheſis ſolcher Einheiten zu einander) eine willkürliche (ſo wohl in Beziehung auf dieſe angenommene Einheit, als in Betracht der immer möglichen Fortſetzung dieſer Syntheſis) Vielheit entſpringt. Ein Dreieck z. B. iſt eine vom Verſtande (nach dem Geſetze bes Beſtimmbaren und der Beſtimmung) hervorgebrachte Einheit. Ein recht- ſtumpf- und ſpitzwinkliches Dreieck iſt eine vom Verſtande (nach dem Geſetze des Beſtimmens) gedachte Vielheit. Zeit und Raum als Begriffe (des Auseinanderſeyns und der Folge) enthalten eine als Differenziale derſelben nothwendige Einheit im Mannichfaltigen; denn Syntheſis von der Beziehung des Vorhergehenden und des Folgenden auf einander kann nie vom Verſtande getrennet, gedacht werden, weil ſonſt das Weſen] der Zeit ganz zerſtört werden muß. Nehme ich hingegen eine beſtimmte Zeit (Dauer) als eine Einheit an, und bringe durch ſucceſſive Syntheſis von der-

gleichen Einheiten zu einander, eine größere Zeit hervor; ſo iſt dieſe Syntheſis bloß willkürlich. Und ſo iſt es auch mit dem Raume. Hieraus erhellet der Unterſchied zwiſchen Zeit und Raum als Begriffe, nnd als Anſchauungen betrachte. Im erſtern Falle ſchließen ſie ſich einander aus, wie ich ſchon bemerkt habe; im zweiten verhält es ſich gerade umgekehrt, d. h. ſie ſetzen einander voraus, denn da ſie extenſive d. h. ſolche Größen ſind, bei denen die Vorſtellung des Ganzen erſt durch die Vorſtellung der Theile möglich wird; ſo muß man, um einen beſtimmten Raum ſich vorſtellen zu können immer einen andern beſtimmten Raum als eine Einheit annehmen, um durch ſucceſſive Syntheſis deſſelben, dieſen beliebigen Raum herauszubringen. Dieſe ſucceſſive Syntheſis aber ſetzt die Vorſtellung der Zeit voraus. Wiederum will man eine beſtimmte Zeit denken, ſo kann es nur durch die Entſtehung eines beſtimmten Raumes, d. h. durch die Bewegung des Zeigers an einer Uhr, u. dergl. geſchehn. Die reine Arithmetik hat die Zahl, deren Form die reine Zeit als Begrif iſt, zum Gegenſtande. Die reine Geometrie hingegen, hat den reinen Raum nicht als Begrif, ſondern als Anſchauung, zum Gegenſtande. In der Differenzialrechnung wird der Raum als Begrif abſtrahirt von aller Quan-

titát, aber doch durch verſchiedne Arten der Quali⸗ tát, ſeiner Anſchauung beſtimmt betrachtet.

Ich glaube behaupten zu können, daß die Vor⸗ſtellungen von Raum und Zeit mit den reinen Verſtandsbegriffen oder Kategorieen einer⸗lei Grad der Realitát haben; und daß daher, was von dieſen mit Recht, auch von jenen be⸗hauptet werden kann. Ich nehme zum Beiſpiel die Kategorie von Urſache. Hier finde ich erſt⸗lich die Form der hypothetiſchen Urtheile: wenn etwas a geſetzt wird, ſo muß etwas anders b noth⸗wendig geſetzt werden; dadurch wird a und b bloß durch dieſes Verháltniß zu einander beſtimmt, wir wiſſen aber noch nicht was a an ſich und b an ſich ſeyn mögen. Beſtimme ich hingegen a (durch et⸗was anders, außer ſeinem Verháltniß zu b) ſo wird dadurch auch b beſtimmt. Dieſe logiſche Form. auf beſtimmte Gegenſtánde applicirt, heißt Kategorie. Die Zeit iſt eine Form, das heißt eine Art Gegenſtánde auf einander zu beziehen. Es müßen in ihr zwei von einander unterſchiedne Punkte (das Vorhergehende und das Folgende) angenommen werden; dieſe müſſen wiederum durch die Gegenſtánde die ſie ausfüllen, beſtimmt wer⸗den. Die reine Zeit (das Vorhergehen, und Fol⸗gen ohne die Stelle eines jeden zu beſtimmen) kann

alſo mit gedachter logiſcher Form verglichen werden (beide ſind Beziehungen der Dinge auf einander). Die durch Gegenſtände beſtimmten Zeitpunkte können mit den Kategorien ſelbſt (Urſache und Würkung) verglichen werden. Und ſo wie die Kategorien ohne Zeitbeſtimmung keine Bedeutung, und folglich keinen Gebrauch haben können; ſo können auch die Zeitbeſtimmungen ohne die Kategorien von Subſtanz und Accidenz, und dieſe ohne beſtimmte Gegenſtände keine Bedeutung haben. Und ſo iſt es auch mit dem Raume.

Außer dieſem Begriffe weiß ich auch nicht, warum Zeit und Raum Anſchauungen ſeyn ſollen. Eine Anſchauung wird bloß darum als eine Einheit betrachtet, weil ihre in Raum und Zeit unterſchiedene Theile, in Anſehung eines Begrifs einerlei ſind; man müßte, alſo um Zeit und Raum ſelbſt als Anſchauung zu beſtimmen, noch eine andere Zeit und einen andern Raum annehmen. Ich ſetze zwei Punkte a und b, die auseinander ſind, jeder dieſer Punkte iſt noch kein Raum, ſondern bloß ihre Beziehung auf einander; hier iſt alſo keine Einheit im Mannigfaltigen des Raums, ſondern eine abſolute Einheit deſſelben d. h. es iſt noch keine Anſchauung. Wird man ſagen, daß es obſchon keine Anſchauung, doch das Element ei-

ner Anſchauung ſeyn kann, wenn man außer dem Punkt b noch einen Punkt c annimmt, ſo daß die Anſchauung des Raums aus dem Auseinanderſeyn, von a und b und dann von b und c entſpringen wird? ſo bedenkt man nicht, daß, wenn man von Beziehungen und Verhältniſſen ſagt, daß ſie auseinander ſind; dieſes nur ſo viel heißt: ſie ſind verſchieden voneinander (weil ein Begrif nichts außer einem andern Begrif in Zeit und Raum ſeyn kann). Nun ſind aber dieſe zwei Beziehungen, an ſich, abſtrahirt von den Gegenſtänden, nicht verſchieden von einander; folglich kann aus ihrer Zuſammenrechnung keine Anſchauung des Raums entſtehn. Und ſo iſt es auch mit der Zeit. Dieſe wird durch das Vorhergehen und das Folgen gedacht (das Zugleichſein iſt keine Zeitbeſtimmung, ſondern bloß die Hebung derſelben). Der vorhergehende ſowohl als der folgende Zeitpunkt ſind, in Anſehung der Zeit, nichts; ſondern bloß ihre Beziehung auf einander ſtellt die Zeit vor. Verſchiedne Beziehungen dieſer Art laſſen ſich gar nicht denken. Folglich iſt Zeit auch keine Anſchauung. (Zuſammennehmung des dem Begrif nach einerlei, der Zeit nach verſchiednen Gegebnen in eine Vorſtellung). Dies erfordert außer der Perception jedes in der Zeit gegebenen an ſich, noch

eine Reproduktion des vorhergehenden gegebenen, bei Wahrnehmung des jetzigen (vermöge ihrer Einerleiheit nach dem Geſetz der Aſſociation). Um alſo verſchiedne Zeiteinheiten in einer Anſchauung zuſammen nehmen zu können, müßte man bei der jetzigen Zeiteinheit, die vorhergehende reproduciren, welches aber unmöglich iſt. Raum und Zeit können alſo nur empiriſche Anſchauungen (als Prädikate derſelben) nicht aber reine Anſchauungen heißen. Vergl. Antwortſchrift u. Note zu A. L. Z. 179. p. 424–427.

Zweyter Abſchnitt.

Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verſtand, reine Verſtandsbegriffe a priori, oder Kategorien, Schemata, Beantwortung der Frage quid juris, Beantwortung der Frage quid facti, Zweifel über dieſelbe.

Jede ſinnliche Vorſtellung an ſich betrachtet, muß, als Qualität, von aller ſowohl extenſiven als intenſiven Quantität abſtrahiret werden *). Die Vorſtellung der rothen Farbe z. B. muß ohne alle

*) Es iſt mir nicht unbekannt, was man gegen die Einführung der mathematiſchen Begriffe vom Unendlichen in der Philoſophie einwenden kann. Beſonders, da dieſe in der Mathematik ſelbſt noch vielen Schwierigkeiten unterworfen ſind: ſo möchte es ſcheinen, als wollte ich etwas Dun-

endliche Ausdehnung, aber doch nicht als ein mathematiſcher, ſondern als ein phyſiſcher Punkt, oder als das Differenzial einer Ausdehnung gedacht werden. Sie muß ferner ohne allen endlichen Grad der Qualität aber doch als das Differenzial eines endlichen Grades, gedacht werden. Dieſe endliche Ausdehnung oder endlicher Grad, iſt dasjenige, was zum Bewußtſeyn dieſer Vorſtellung

kles durch etwas noch Dunkleres erläutern. Ich getraue mir aber zu behaupten, daß in der That dieſe Begriffe zur Philoſophie gehören, von da ſie in die Mathematik übertragen worden ſind; und daß der große Leibnitz durch ſein Syſtem der Monadologie auf die Erfindung der Differenzial-Rechnung gerathen iſt. Auch iſt eine Größe (quantitas), doch nicht als etwas großes (quantum) betrachtet, weit ſonderbarer, als Qualität abſtrahirt von Quantität iſt. Sie ſind aber ſowohl in der Mathematik als Philoſophie bloße Ideen, die keine Objekte, ſondern die Entſtehungsart der Objekte, vorſtellen: d. h. ſie ſind bloß Gränzbegriffe, welchen man ſich immer nähern, die man aber niemals erreichen kann. Sie entſtehen durch einen ſteten Regreſſus oder Verminderung des Bewußtſeyns einer Anſchauung bis ins Unendliche.

nothwendig, und bey verſchiednen Vorſtellungen, nach Verſchiedenheit ihrer Differenziale, verſchieden iſt; folglich geben ſinnliche Vorſtellungen an ſich, als bloße Differenziale betrachtet, noch kein Bewußtſeyn*). Das Bewußtſeyn entſteht durch eine Thätigkeit des Denkvermögens. Bey Aufnahme der einzelnen ſinnlichen Vorſtellungen aber, verhält ſich dieſes Vermögen blos leidend. Wenn ich ſage: ich bin mir etwas bewußt, ſo verſtehe ich nicht unter dieſem Etwas, dasjenige, was auſſer dem Bewußtſeyn iſt, welches ſich widerſpricht; ſon-

*) Die ſind ſo wie ihre Differenziale keine abſolute, auch keine bloße willkührliche, ſondern beſtimmte Einheiten, durch deren ſucceſſives Hinzuthun zu ſich ſelbſt, hernach eine willkührliche endliche Größe entſpringt. Man muß aber dieſe Einheiten in verſchiednen Objekten verſchieden annehmen: denn ſonſt wären alle Dinge eins und eben daſſelbe Ding, und ihre Verſchiedenheit beſtünde nur in ihrer Größe, welches doch Niemand zugeben wird. Daß es aber verſchiedne Einheiten (die nicht willkührlich angenommen werden) geben kann, ſieht man aus der Mathematik, indem die inkommenſurabeln Größen, wie auch die Differenziale, nothwendig verſchiedne Einheiten vorausſetzen.

dern blos die beſtimmte Art des Bewußtſeyns, d. h. der Handlung ſelbſt. Das Wort, **Vorſtellung**, von dem primitiven Bewußtſeyn gebraucht, verleitet hier zu einem Irrthum; denn in der That iſt dieſes keine Vorſtellung; d. h. ein bloßes Gegenwärtigmachen deſſen, was nicht gegenwärtig iſt, ſondern vielmehr Darſtellung, d. h. als exiſtirend vorſtellen, was vorher nicht war. Das Bewußtſeyn entſtehet erſt, wenn die Einbildungskraft **mehrere** einartige ſinnnliche Vorſtellungen zuſammen nimmt, ſie nach ihren Formen (der Folge in Zeit und Raum) ordnet, und daraus eine einzelne Anſchauung bildet. Die Einartigket iſt daher nothwendig, weil ſonſt keine Verknüpfung in einem einzigen Bewußtſeyn ſtatt finden könnte. Es ſind aber doch (obwohl nicht in Anſehung unſers Bewußtſeyns) an ſich mehrere Vorſtellungen; denn obwohl wir bey ihnen keine Zeitfolge **wahrnehmen**, ſo müſſen wir doch dieſelbe darin **denken**; weil Zeit an ſich ins Unendliche theilbar iſt.

So wie z. B. bey einer beſchleunigten Bewegung die vorhergehende Geſchwindigkeit nicht verſchwindet, ſondern ſich immer zu der folgenden geſellt, woraus eine immer vermehrte Geſchwindigkeit entſteht; ſo verſchwindet auch die erſte ſinnliche Vorſtellung nicht, ſondern geſellet ſich immer zu den folgen-

den, bis der Grad, der zum Bewußtſeyn nöthig iſt, erreicht wird. Dieſes geſchiehet nicht durch Vergleichung dieſer ſinnlichen Vorſtellungen, und durch die Einſicht in ihre Einerleiheit, (d. h. wir ſind uns dabey keiner Vergleichung bewußt, obſchon ſie dunkel in uns vorgehen muß, weil die Vergleichung eine Bedingung der Einheit im Mannichfaltigen, oder einer Syntheſis überhaupt, wodurch erſt eine Anſchauung möglich wird, iſt) ſo wie es nachher durch den Verſtand, wenn er zum Bewußtſeyn verſchiedner Objekte ſchon gelangt iſt, geſchieht; (denn die Einbildungskraft vergleicht nicht), ſondern bloß nach den Newtoniſchen allgemeinen Geſetzen der Natur, daß nämlich keine Wirkung ohne eine ihr entgegengeſetzte Wirkung von ſelbſt vernichtet werden kann.

Endlich kommt der Verſtand hinzu; deſſen Geſchäft es iſt, verſchiedene ſchon gegebene ſinnliche Objekte (Anſchauungen) durch reine Begriffe a priori auf einander zu beziehen, oder ſie durch reine Verſtandsbegriffe zu reellen Objekten des Verſtandes zu machen, wie es in der Folge gezeigt werden ſoll. Dieſe reinen Verſtandsbegriffe werden von ihrem Erfinder dem Ariſtoteles Kategorien genannt. Die Sinnlichkeit alſo liefert die Differenziale zu einem beſtimmten Bewußt-

ſeyn; die Einbildungskraft bringt aus dieſen ein endliches (beſtimmtes) Objekt der Anſchauung heraus; der Verſtand bringt aus dem Verhältniſſe dieſer verſchiedenen Differenziale, welche ſeine Objekte ſind, das Verhältniß der aus ihnen entſpringenden ſinnlichen Objekte heraus.

Dieſe Differenziale der Objekte ſind die ſogenannte Noumena; die daraus entſpringende Objekte ſelbſt aber ſind die Phänomena. Das Differenzial eines jeden Objekts an ſich iſt in Anſehung der Anſchauung $= 0$, $dx = 0$, $dy = 0$ u. ſ. w.; ihre Verhältniſſe aber ſind nicht $= 0$, ſondern können in den aus ihnen entſpringenden Anſchauungen beſtimmt angegeben werden.

Dieſe Noumena ſind Vernunftideen, die als Prinzipien zur Erklärung der Entſtehung der Objekte, nach gewiſſen Verſtandsregeln dienen. Wenn ich z. B. ſage: roth iſt von grün verſchieden; ſo wird der reine Verſtandsbegrif der Verſchiedenheit nicht als Verhältniß der ſinnlichen Qualitäten, (denn ſonſt bleibt die Kantiſche Frage quid juris übrig), ſondern entweder nach der Kantiſchen Theorie, als das Verhältniß ihrer Räume, als Formen a priori, oder auch nach der meinigen, als Verhältniß ihrer Differenzialen, die Vernunftideen a priori ſind, betrachtet. Der Verſtand

ſtand kann kein Objekt (auſſer den Formen der Urtheile, die keine Objekte ſind) anders als flieſſend denken. Denn da das Geſchäft des Verſtandes nichts anders als Denken, d. h. Einheit im Mannichfaltigen hervorzubringen, iſt; ſo kann er ſich kein Objekt denken, als bloß dadurch, daß er die Regel oder die Art ſeiner Entſtehung angiebt: denn nur dadurch kann das Mannichfaltige deſſelben unter der Einheit der Regel gebracht werden, folglich kann er kein Objekt als ſchon entſtanden, ſondern bloß als entſtehend d. h. fließend denken. Die beſondere Regel des Entſtehens eines Objekts, oder die Art ſeines Differentials macht es zu einem beſondern Objekt; und die Verhältniſſe verſchiedner Objekte entſpringen aus den Verhältniſſen ihrer Entſtehungsregeln, oder ihrer Differentialen. Ich werde mich hierüber näher erklären. Ein Objekt erfordert zwei Stücke. Erſtlich: eine entweder a priori oder auch a poſteriori gegebene Anſchauung; zweitens, eine vom Verſtande gedachte Regel, wodurch das Verhältniß des Mannichfaltigen in der Anſchauung beſtimmt wird. Dieſe Regel wird vom Verſtande nicht fließend, ſondern auf einmal gedacht. Die Anſchauung ſelbſt hingegen (wenn ſie a poſteriori iſt) oder die beſondere Beſtimmung der Regel in

derſelben (wenn ſie a priori iſt) macht, daß das Objekt nicht anders als flieſſend gedacht werden kann. Z. B. der Verſtand denkt ein beſtimmtes, obgleich nicht ein einzelnes Dreieck, dadurch, daß er ein Größen-Verhältniß zwiſchen zwo ſeiner Seiten (die Lage derſelben wird gegeben, und daher unveränderlich), denkt, wodurch auch die Lage und Größe der dritten Seite beſtimmt wird. Dieſe Regel wird vom Verſtande auf einmal gedacht; da aber dieſe Regel bloß das Allgemeine (nach jeder willkührlich angenommenen Einheit) Verhältniß der Seiten enthält: ſo bleibt dadurch die Größe der Seiten (nach einer beſtimmten Einheit) noch unbeſtimmt. In der Conſtruktion dieſes Dreiecks aber kann ſie nicht anders als beſtimmt dargeſtellt werden; es iſt hier alſo eine Beſtimmung, die in der Regel nicht enthalten war, und die der Anſchauung nothwendig anhängt; dieſe kann mit Beibehaltung eben derſelben Regel, oder deſſelben Verhältniſſes in verſchiedenen Conſtruktionen verſchieden ſeyn. Folglich muß dieſes Dreieck vom Verſtande in Anſehung aller möglichen Conſtruktionen niemals als ſchon entſtanden, ſondern als entſtehend, d. h. fließend gedacht werden. Hingegen kann das Anſchauungs-Vermögen (das zwar regelmäßig, aber nicht

regelverſtändig iſt) keine Regel oder Einheit im Mannichfaltigen, ſondern das Mannichfaltige ſelbſt vorſtellen; es muß ſich daher ſeine Objekte nicht entſtehend, ſondern als ſchon entſtanden denken. Ja ſogar wenn das Verhältniß kein beſtimmtes Zahlen-Verhältniß, ſondern ein allgemeines Verhältniß oder Funktion iſt: ſo iſt das Verhältniß der Objekte und die daraus zu ziehenden Folgen niemals genau richtig, auſſer in Beziehung auf ihre Differenziale. Wen man z. B. von jeder krummen Linie behauptet: daß die Subtangente: $y = dx:dy$ und folglich Subtangente $= \frac{ydx}{dy}$ ſo iſt dieſes in keiner Conſtruktion genau richtig, weil in der That nicht die Subtangente, ſondern eine andere Linie durch dieſes Verhältniß ausgedruckt werden muß, die erſtere aber nicht ausgedruckt werden kann, wo man nicht $\Delta x:\Delta y$ zu $dx\,dy$ macht, d. h. wo man nicht dieſes Verhältniß, das nur in der Anſchauung gedacht werden kann, auf ihre Elemente beziehet. Soll der Verſtand eine Linie denken, ſo muß er ſie in Gedanken ziehen; ſoll man aber in der Anſchauung eine Linie darſtellen, ſo muß man ſie ſich als ſchon gezogen vorſtellen. Zur Anſchauung einer Linie, wird bloß das Bewußtſeyn der Apprehen-

ſion (der Zuſammennehmung von Theilen, die außereinander ſind) erfordert; hingegen zum Begreifen einer Linie wird die Sacherklärung, d. h. die Erklärung der Entſtehungsart derſelben, erfordert: in der Anſchauung gehet die Linie der Bewegung eines Punkts in derſelben voraus; im Begriffe hingegen iſt es gerade umgekehrt, d. h. zum Begriffe einer Linie, oder zur Erklärung ihrer Entſtehungsart gehet die Bewegung eines Punkts, dem Begriffe der Linie voraus.

Die Sinnlichkeit alſo hat gar keine Verbindung; die Einbildungskraft hat eine Verbindung durch Beſtimmung des Zugleichſeyns und der Folge in Zeit und Raum, ohne doch die Gegenſtände in Anſehung dieſer zu beſtimmen; d. h. die Form der Einbildungskraft iſt, Dinge überhaupt ſo auf einander zu beziehen, daß das eine als das Vorhergehende, und das andere als das Folgende in Zeit und Raum vorgeſtellt wird, ohne doch zu beſtimmen, welches das Vorhergehende und welches das Folgende ſey; ſo daß wenn wir in der Erfahrung (Wahrnehmung) finden, daß die Dinge in Anſehung ihrer (des Vorhergehens und des Folgens) beſtimmt ſind, dieſes bloß zufällig iſt. Reine Begriffe, meiner Erklärung zufolge (ſolche, die keine Anſchauung, wenn auch

a priori; enthalten) können nichts anders als Verhältniß-Begriffe ſeyn, weil ein Begrif nichts anders als Einheit in der Mannichfaltigkeit iſt; das Mannichfaltige kann aber nur alsdann als eine Einheit gedacht werden, wenn ſeine Beſtandtheile zugleich entweder wechſelſeitig oder zum wenigſten einſeitig gedacht werden müſſen. Im erſten Fall entſpringt daraus ein Verhältniß-Begrif, d. h. ein ſolcher, der nicht bloß ſeiner Form, ſondern auch ſeiner Materie nach vom Verſtande gedacht wird; oder wo Materie und Form einerlei, und folglich durch einen einzigen Actus des Verſtandes hervorgebracht werden; z. B. der Begrif von Urſache und ſein Verhältniß zur Wirkung, wodurch er beſtimmt wird, ſind einerlei, daher der Satz: Eine Urſache muß eine Wirkung haben, nicht nur identiſch, d. h. ſchon in der Definition enthalten, ſondern die Definition ſelbſt iſt. Urſache iſt ein Etwas von der Art, daß, wenn es geſetzt wird, etwas anders geſetzt werden muß. Hingegen ein abſoluter Begrif wird nur einſeitig in einer Einheit gedacht; denn er iſt ein in der Anſchauung gedachtes Verhältniß; die Anſchauung kann alſo auch ohne dieſes Verhältniß, nicht aber umgekehrt gedacht werden. S. Abſchnitt III.

Der Verſtand hingegen hat eine Verknüpfung durch Formen a priori, Inhärenz, Dependenz, u. ſ. w. Weil aber dieſe keine Anſchauungen ſind, folglich nicht wahrgenommen werden können, ja ſogar die Möglichkeit derſelben unbegreiflich iſt, ſo bekommen ſie nur durch eine allgemeine Regel in der Form der Anſchauungen (der Zeit) worauf ſie ſich beziehen, ihre Bedeutung. Alſo wenn ich z. B. ſage: a iſt Urſache und b Wirkung, ſo heißt dies ſo viel; ich beziehe Gegenſtände auf einander durch eine beſtimmte Form der Urtheile (Dependenz;) ich bemerke aber noch, daß es nicht Gegenſtände überhaupt, ſondern beſtimmte Gegenſtände a und b ſind; und durch eine allgemeine Regel in der Form der Anſchauungen, daß nämlich a nothwendig vorhergehen, und b folgen muß, ſind ihre wechſelſeitigen Beziehungen auf einander in dem gemeinſchaftlichen Begrif von Dependenz auch beſtimmt, daß nämlich a Urſache und b Wirkung iſt. Es gehet hier ſo wie mit allen willkührlich angenommenen Begriffen, wodurch ihre Eſſentia nominalis beſtimmt wird, ihre Eſſentia realis dennoch zweifelhaft bleibt, bis man es in der Anſchauung dargeſtellt hat. Z. B. der Verſtand denkt den willkührlich angenommenen Begrif eines Zirkels nach dieſer Regel, daß es

eine von einer Linie begränzte Figur von der Art, ſey, daß alle Linien die von einem gegebenen Punkt in derſelben zu dieſer Linie können gezogen werden, einander gleich ſind; dieſes iſt die Eſſentia nominalis eines Zirkels. Es bleibt aber noch zweifelhaft, ob auch dieſe Bedingungen möglich ſind, bis man es in der Anſchauung durch Bewegung einer Linie, um einen ihrer Endpunkte dargeſtellt hat; und alsdann bekommt der Zirkel eine Eſſentia realis. So iſt hier auch der Fall: Man denkt (durch die Form der hypothetiſchen Urtheile) ein *Etwas* von der Art, daß wenn es geſetzt wird, ein anderes Etwas geſetzt werden muß. Dieſes Verfahren aber iſt bloß willkührlich; man kann die Möglichkeit deſſen aus bloßen Begriffen nicht einſehen: nun findet der Verſtand (was er nämlich ſelbſt darin zum Behuf der Erfahrungsſätze hinein gebracht hat) eine gegebene Anſchauung a von der Art, daß wenn ſie geſetzt wird, eine andere Anſchauung b geſetzt werden muß; dieſer Begrif bekömmt alſo dadurch ſeine Realität. Ich werde mich deutlicher erklären. Die Form der hypothetiſchen Urtheile iſt bloß der Begrif von der Dependenz des Prädikats vom Subjekt; das Subjekt iſt ſowohl an ſich, als in Anſehung des Prädikats unbeſtimmt,

das Prädikat aber iſt zwar an ſich unbeſtimmt, in Anſehung des Subjekts hingegen und durch daſſelbe beſtimmt. Der Begrif von Urſache iſt an ſich unbeſtimmt, und kann alſo willkührlich geſetzt werden; der Begrif von Wirkung hingegen iſt zwar an ſich auch unbeſtimmt, in Anſehung der angenommenen Urſache, und durch dieſelbe, aber beſtimmt, oder mit andern Worten: jeder mögliche Gegenſtand ohne Unterſchied kann Urſache von etwas ſeyn, und dies nicht nur an ſich, ſondern auch in Anſehung der beſtimmten Wirkung, wenn man dieſe nämlich willkührlich beſtimmt. Hat man aber die Urſache ſchon willkührlich angenommen, ſo kann nicht mehr jedes, ſondern ein beſtimmtes Ding Wirkung ſeyn *). Dependenz kann alſo ohne Beziehung auf beſtimmte Gegenſtände, (als die Form der hypothetiſchen Ur-

*) Um dieſes durch eine Analogie zu erläutern, ſo ſtelle man ſich vor: eine krumme Linie, wo ebendaſſelbe y mehrere Werthe x giebt (d. h. wenn die krumme Linie in mehrere Punkte von ihrer Direktrize durchſchnitten wird.) Man vergleiche die Form der hypothetiſchen Urtheile überhaupt mit dem Ausdrucke dieſer krummen Linie, wo y eine Funktion von x und beſtimmten Größen iſt: y ſtelle hier **Urſache**, und x **Wirkung**

theile in der Logik) begriffen werden: Urſache und Wirkung aber können ohne Beziehung auf beſtimmte Gegenſtände nicht begriffen werden; d. h. die Verſtandsregel der hypothetiſchen Urtheile beziehet ſich bloß auf beſtimmbare, nicht aber auf beſtimmte Gegenſtände; die objektive Realität derſelben aber kann nur durch die Anwendung auf beſtimmte Gegenſtände der Anſchauung dargethan werden. Nun aber kann dieſe Beſtimmung der Wirkung durch die Urſache nicht materialiter (wie wenn ich ſage; ein rothes Ding iſt die Urſache eines grünen u. dgl.) angenommen werden, denn alsdann entſtehet die Frage: quid juris? d. h. wie iſt es begreiflich: daß Verſtandsbegriffe a priori wie die von Urſache und Wirkung, Beſtimmungen von etwas a poſteriori abgeben können, ſondern dieſe Beſtimmungen müſſen

vor; ſowohl x als y ſind an ſich unbeſtimmt, oder variabel. Wird aber x beſtimmt, ſo wird dadurch auch y beſtimmt, nicht aber umgekehrt; folglich iſt x ſowohl an ſich als ein unbeſtimmter Theil der Direktrize, als durch y, (wenn dieſes beſtimmt wird) unbeſtimmt; hingegen iſt y zwar an ſich als eine unbeſtimmte Ordinate, unbeſtimmt, wird aber durch x (wenn dieſes beſtimmt wird) beſtimmt.

formaliter, d. h. in Anſehung dieſer Gegenſtände gemeinſchaftlicher Form (der Zeit) und ihrer beſondern Beſtimmungen in derſelben (der eine als vorhergehend, und der andere als folgend) angenommen werden; denn alsdann ſind dieſe Begriffe von Urſache und Wirkung, Beſtimmungen von etwas a priori, und vermittelſt dieſes, von den Gegenſtänden ſelbſt, (weil dieſe ohne das erſtere nicht gedacht werden können.)

Erfahrung alſo, und dieſe Begriffe haben eine wechſelſeitige Beziehung von ganz verſchiedener Art auf einander, nämlich Erfahrung macht dieſe Begriffe nicht erſt möglich, ſondern zeigt bloß daß ſie an ſich möglich ſind: dieſe Begriffe aber zeigen nicht nur, daß Erfahrung an ſich möglich iſt, ſondern ſie machen dieſelbe möglich. So iſt es auch mit der Konſtrukzion der mathematiſchen Begriffe*). Die Konſtruktion eines Zirkels z. B. (durch Bewegung einer Linie um einen ih-

*) Ich verſtehe darunter die empiriſche Konſtruktion, welche durch dieſes Poſtulat, oder praktiſches Corollarium, einen Zirkel zu beſchreiben, nach der Definition bewerkſtelligt wird. Die reine Konſtruktion in der Einbildungskraft hingegen, zeigt nicht bloß, daß die Figur möglich ſey, ſondern ſie macht ſie erſt möglich.

rer Endpunkte) macht nicht erſt den Begrif deſſelben möglich, ſondern zeigt bloß, daß er möglich iſt. Die Erfahrung (Anſchauung) zeigt, daß eine gerade Linie die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten iſt, aber ſie macht nicht, daß die gerade Linie die kürzeſte iſt. Daß ein Zirkel (eine Figur von der Art, daß alle Linien, die von einem gegebenen Punkt in derſelben zu ihrer Gränze gezogen werden können, einander gleich ſind) möglich iſt, wird analytiſch bewieſen; nämlich eine Anſchauung wird gegeben, (eine Linie die ſich um einen ihrer Endpunkte bewegt) nun vergleicht man dieſe Anſchauung mit dem willkührlich angenommenen Begrif, und man findet, daß ſie einerlei ſind, weil eine Linie, die ſich um einen ihrer Endpunkte bewegt, in einer jeden ihrer möglichen Poſitionen mit ſich ſelbſt einerlei iſt, folglich dieſe Linie in allen ihren möglichen Poſitionen mit dem Begrif des Zirkels (ſeinen Bedingungen) einerlei iſt.

Dieſe Einerleiheit giebt nicht die Erfahrung, dieſe giebt nur etwas was abſolut vorgeſtellt wird, wodurch dasjenige, was an ſich nicht begriffen werden kann,*) (die Formen und Kategorien) begriffen wird. Das Materielle der Anſchauung, was ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand beziehet, macht

*) D. h. ein Verhältniß-Begrif.

das Formelle derſelben d. h. ſowohl die Formen der Anſchauungen mit allen ihren möglichen Beziehungen und Verhältniſſen als auch die reinen Verſtandsbegriffe oder Formen des Denkens, die ſich nicht unmittelbar, ſondern bloß vermittelſt der Kategorien auf einen Gegenſtand beziehen, begreiflich. Man kann daher mit Recht behaupten, daß alle Verſtandsbegriffe demſelben angeboren ſind; obſchon ſie nur durch Veranlaſſung der Erfahrung zum Vorſchein (Bewußtſeyn) kommen. Eben ſo iſt es auch mit den Urtheilen; ja ſo gar die Natur der Urtheile und ihre Möglichkeit, iſt aus der Erfahrung unbegreiflich; ſie müßen alſo an ſich vor aller Erfahrung möglich ſeyn. Daß aus dreien Linien, deren zwei zuſammen größer als die dritte ſind, ein Dreieck konſtruiret werden kann, giebt die Anſchauung, aber dieſe macht es nicht erſt möglich, ſondern es iſt ſchon an ſich möglich u.d.gl. mehr. Wenn man z. B. urtheilt: roth iſt von grün unterſchieden, ſo ſtellt man ſich erſt in der Anſchauung roth, und dann grün vor; hernach vergleicht man beide untereinander, woraus alsdann dieſes Urtheil entſpringt. Aber wie ſollen wir uns dieſes Vergleichen begreiflich machen? Es kann nicht während der Vorſtellung r o t h und der Vorſtellung g r ü n vor ſich gehen; es hilft nicht, wenn

man uns ſagt: die Einbildnngkraft reproducirt bei der letztern die erſte Vorſtellung, ſie können doch nicht in eine Vorſtellung zuſammen fließen; und wäre es auch möglich, ſo fände doch aus eben dem Grunde keine Vergleichung ſtatt. Bei den disjunktiven Urtheilen iſt es noch auffallender, z. B. ein Dreieck iſt entweder recht- oder ſchief-winklicht; ſoll dieſes Urtheil erſt durch die Anſchauung möglich werden, ſo muß man erſt ein recht- und dann ein ſchiefwinkliges Dreieck in die Anſchauung bringen.

Aber wie iſt dieſes Urtheil begreiflich, da ſich dieſe Prädikate einander ausſchließen, und doch ſollen beide zugleich in eben dem Subjekte möglich gedacht werden? Die Erfahrung kann alſo die Möglichkeit ſolcher Begriffe und Urtheile nicht begreiflich machen, ſondern ſie müſſen im Verſtande ſchon a priori, der Erfahrung und ihren Geſetzen ununterworfen, anzutreffen ſeyn: man ſiehet hieraus die geheimnisvolle Natur unſers Denkens, daß nämlich der Verſtand alle mögliche Begriffe und Urtheile ſchon vor ſeinem Bewußtſeyn von demſelben in ſich haben muß. Dieſes zeigen (außer dem Vorgetragenen) nicht nur die Formen des Denkens, ſammt ihren Beſtimmungsbegriffen (Kategorien) und ihren Grundſätzen a priori, (welche

nicht bloß Anlagen ſind, wie einige glauben mögten; ſie werden nicht erſt dunkel, und dann deutlich wahrgenommen, wie es mit den ſinnlichen Vorſtellungen der Fall iſt; denn Anlagen, Fähigkeiten u.dergl. ſind die zur Wirklichkeit kommenden Gegenſtände ſelbſt nur im ſchwächern Grade. Dieſe Begriffe und Urtheile aber ſind untheilbare Einheiten), ſondern auch alle Begriffe und Urtheile überhaupt; weil wie ſchon erwähnt worden, Anſchauung blos die Data, worauf ſie angewendet werden, liefert, und dadurch zum Bewußſeyn derſelben verhilft, ohne welches wir von ihnen keinen Gebrauch machen können, nichts aber zu ihrer Realität beiträgt. So iſt hier auch derſelbe Fall. Die Begriffe von Urſache und Wirkung enthalten die Bedingung, daß wenn etwas beſtimmtes A willkürlich geſezt wird, etwas anders (durch das Vorige) nothwendig beſtimmtes B geſetzt werden muß. Die Begriffe ſind in ſo weit blos problematiſch. Nun aber erlangen wir Erfahrungsurtheile, z.B. die Wärme dehnt unſre Luft aus u.d.gl. (welches nicht blos ſagen will, die Wärme gehet vorher und die Ausdehnung der Luft folgt, d.h. eine bloße Wahrnehmung, ſondern wenn die Wärme vorher gehet, ſo muß die Ausdehnung der Luft nothwendig darauf folgen). Wir finden darin etwas, was mit

dem willkührlich angenommenen Begrif einerlei iſt, nämlich die Wärme wird als etwas Beſtimmtes aſſertoriſch (willkührlich) gegeben, woraus die Ausdehnung der Luft, als etwas durch durch die Wärme nothwendig beſtimmtes folgen muß: alsdann ſehen wir erſt ein, daß die willkührlich angenommen Begriffe möglich ſind. Alſo nicht Erfahrung macht erſt dieſe Begriffe möglich, ſondern man erkennt bloß ihre Möglichkeit durch dieſelbe: hingegen dieſe Begriffe machen erſt Erfahrungsurtheile möglich, weil dieſe ohne jene nicht gedacht werdem können. Eben dieſe wechſelſeitige Beziehung iſt zwiſchen jedem allgemeinen Begrif, und dem beſondern, der darunter enthalten iſt. Eine Figur (beſchränkter Raum) iſt an ſich möglich; um dieſes einzuſehen, muß ich eine beſondere Figur konſtruiren, z. B. einen Zirkel, ein Dreieck u. dgl. Dieſe beſondern Figuren aber ſind nur durch den allgemeinen Begrif von Figur überhaupt möglich, weil ſie ohne denſelben nicht gedacht werden können, nicht aber umgekehrt, weil eine Figur auch ohne dieſe beſondere Beſtimmung möglich iſt. Man kann ſich über ſolche wichtige Begriffe, wie die Kategorien ſind, und über ihren rechtmäßigen Gebrauch nicht weitläuftig genug erklären. Ich habe, ſo viel in meinem Vermögen

war, mich bemühet, dieſelbe zu erläutern; ich will es jetzt noch umſtändlicher thun.

Ein Objekt des Denkens iſt ein vom Verſtande, nach allgemeinen Regeln oder Bedingungen hervorgebrachter Begrif eines Gegenſtandes, es erfordert alſo zwei Stücke; 1) Materie des Denkens, oder etwas gegebenes (Anſchauung) wodurch dieſe allgemeine Regeln oder Bedingungen auf ein beſtimmtes Objekt des Denkens angewendet werden, (denn dieſe können kein Objekt beſtimmen, eben darum, weil ſie allgemein ſind). 2) Form des Denkens, d. h. dieſe allgemeinen Regeln oder Bedingungen ſelbſt, ohne die das Gegebene zwar ein Objekt (der Anſchauung) aber kein Objekt des Denkens ſeyn kann: denn Denken iſt urtheilen, d. h. das Allgemeine im Beſondern zu finden, oder das Beſondere dem Allgemeinen zu ſubſummiren. Nun können die Begriffe mit der Anſchauung zugleich entſtehen, oder ſie können auch derſelben vorausgehen, und in dieſem Falle ſind ſie bloß ſymboliſch, ihre objektive Realität iſt bloß problematiſch. Von dieſen iſt alſo die Frage quid juris, d. h. können dieſe ſymboliſchen Begriffe auch anſchauend gemacht werden, und dadurch objektive Realität bekommen oder nicht? Ich will dieſes mit Beiſpielen erläutern.

tern. Der Begrif einer geraden Linie erfordert zwei Stücke; erſtens, Materie oder Anſchauung (Linie, Richtung); zweitens, Form, eine Verſtandsregel, wonach dieſe Anſchauung gedacht wird (Einerleiheit der Richtung, das Geradeſeyn); hier entſtehet der Begrif mit der Anſchauung zugleich, denn das Ziehen dieſer Linie iſt gleich vom Anfange an dieſer Regel unterworfen. Die Realität der Syntheſis des Ausdrucks (Gerade mit Linie) oder die ſymboliſche Realität beruhet auf der Realität der Syntheſis des Begrifs ſelbſt (die möglichſte Verbindung zwiſchen Materie und Form). Das gehet aber nur da an, wo die Anſchauung ſo wie die Regel ſelbſt a priori iſt, welches bei den mathematiſchen Begriffen, die ſich a priori konſtruiren, d. h. in einer reinen Anſchauung darſtellen laſſen, der Fall iſt; alsdann laß ich eine Anſchauung a priori einer Regel a priori gemäß entſtehen: iſt aber die Anſchauung a posteriori, und will ich der Materie eine Form geben und daraus ein Objekt des Denkens machen, ſo iſt mein Verfahren offenbar unrechtmäßig; denn da die Anſchaunng a posteriori von irgend etwas außer mir, nicht aber a priori von mir ſelbſt entſprungen iſt, ſo kann ich ihr keine Entſtehungsregel mehr vorſchreiben. Nun gibt es aber auch Fälle,

wo die Syntheſis des ſymboliſchen Objekts der Syntheſis des intuiven vorausgehet. Z. B. der Verſtand bildet den Begrif eines Zirkels dadurch, daß er ihm die Regel oder die Bedingung vorſchreibt, daß es eine Figur von der Art ſeyn ſoll, daß alle Linien, die von einem beſtimmten Punkte in derſelben (Mittelpunkt) zu ihrer Gränze (Peripherie) gezogen werden können, einander gleich ſind: hier haben wir bloß eine Namenerklärung, d. h. wir wiſſen die Bedeutung der Regel oder Bedingung des Zirkels, aber noch keine Sacherklärung, d. h. wir wiſſen nicht, ob dieſe Regel oder Bedingung auch in Erfüllung gebracht werden könne oder nicht. Sollte ſie nicht erfüllt werden können, ſo wird dieſer hier mit Worten ausgedruckte Begrif keine objektive Realität haben: die Syntheſis deſſelben würde nur in Worten, nicht aber in der Sache ſelbſt anzutreffen ſeyn. Wir laſſen es alſo dahin geſtellt ſeyn, und nehmen ſeine objektive Realität bloß problematiſch an; um zu ſehen, ob wir ſie durch eine Anſchauung auch aſſertoriſch machen können oder nicht. Zum Glück für dieſen Begrif hat Euclides*)

*) Wenn Zeit und Raum Formen der Sinnlichkeit a priori ſind; ſo begreife ich nicht: warum

wirklich eine Methode erfunden, denſelben in eine Anſchauung a priori (durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte) zu bringen; dadurch bekömmt der Begrif des Zirkels eine objektive Realität. Nun finden wir Begriffe oder Regeln, die die Formen der Urtheile überhaupt ſind, wie z. B. der Begrif von Urſache, welcher die Form der hypothetiſchen Urtheile in Beziehung auf einen beſtimmten Gegenſtand iſt. Seine Bedeutung iſt dieſe: Wenn etwas beſtimmtes a aſſertoriſch geſetzt wird, ſo muß etwas anderes b apodiktiſch geſetzt werden. Die Frage iſt alſo quid juris, d. h. iſt der objektive Gebrauch dieſes Begrifs rechtmäßig oder nicht? — und iſt er es, was für Art Rechtens iſt es, worunter er gehört: denn da derſelbe ſich auf a poſteriori gegebene Objekte der Anſchauung bezieht; ſo iſt er gewiß in Anſehung der Materie der Anſchauung, welche a poſteriori gegeben wird, unrechtmäßig. Wie

nicht auch Bewegung, d. h. Veränderung der Beziehung im Raum? Ja, ich glaube ſogar, daß die Vorſtellung des Raums nur durch die der Bewegung, oder vielmehr mit ihr zugleich, möglich ſey. Eine Linie kann nicht anders, als durch Bewegung eines Punkts gedacht werden.

Vgl. Kr. d. r. V. ed. Rosenkr. p. 48.

können wir alſo denſelben rechtmäßig machen? Die Antwort hierauf oder die Deduktion iſt dieſe: wir wenden dieſe Begriffe nicht auf die Materie der Anſchauung unmittelbar, ſondern bloß auf ihre Form a priori, (die Zeit) und vermittelſt derſelben auf die Anſchauung ſelbſt an. Wenn ich alſo ſage, a iſt die Urſache von b, oder wenn a geſetzt wird, muß nothwendig auch b geſetzt werden; ſo iſt nicht a und b ihrer Materie oder Inhalt nach, ſondern nach beſondern Beſtimmungen ihrer Form (das Vorhergehen und das Folgen in der Zeit) beſtimmt: d. h. a iſt nicht darum a und nicht b, weil jenes eine materielle Beſtimmung hat, die dieſes nicht hat, (denn dieſes, in ſo fern es etwas a poſteriori iſt, kann der Regel a priori nicht ſubſumirt werden); ſondern weil es eine formelle Beſtimmung (das Vorhergehen) hat, die b nicht hat. Und ſo iſt es auch mit b; es wird nicht durch eine materielle ſondern formelle Beſtimmung (das Folgen) ihrer beiden gemeinſchaftlichen Form (der Zeit) zu einem beſtimmten von a verſchiedenen Gegenſtand. Es verhält ſich alſo hier das vorhergehende zum folgenden wie der Antecedens zum Conſequens in einem hypothetiſchen Urtheile. Durch dieſes Verfahren iſt der Verſtand vermögend, nicht nur Gegenſtände überhaupt zu

denken, ſondern *beſtimmte* Gegenſtände zu *erkennen*. Wären keine Begriffe a priori, welche die Gegenſtände beſtimmen, ſo könnte man zwar beſtimmte Gegenſtände an ſich anſchauen, keinesweges aber dieſelben *denken*, d. h. ſie werden bloß Gegenſtände des Anſchauens, nicht aber des Verſtandes: Wären hingegen keine Anſchauungen, ſo könnte man zwar Gegenſtände im Allgemeinen denken, wir hätten aber alsdann keine Begriffe von *beſtimmten* Gegenſtänden: das eine würde nämlich dadurch gedacht werden, daß es etwas von der Art ſey, daß, wenn es geſetzt wird, etwas anderes zugleich geſetzt werden muß; das andere aber von der Art: daß, wenn das erſte geſetzt wird, es alsdann auch geſetzt werden muß. Aber wir könnten alsdann keine Gegenſtände erkennen; d. h. angeben, ob etwas Beſonderes dieſen allgemeinen Begrif enthält. Im erſten Falle alſo hätten wir keinen Verſtand; im zweiten aber, kein Beurtheilungsvermögen: und hätten wir auch beide; hätten aber keine Form der Anſchauung a priori, ſo hätten wir zwar die Beſtandtheile zur Beurtheilung (allgemeine Begriffe, die in beſondern Gegenſtänden in concreto anzutreffen ſind, und beſondere Gegenſtände, worauf allgemeine Be-

griffe applicirt werden können), wir hätten aber alsdann kein Mittel an der Hand, dieſes auf eine rechtmäßige Weiſe zu verrichten; weil allgemeine Begriffe oder Regeln a priori und beſondere Gegenſtände der Anſchauung a poſteriori ganz heterogen ſind. Nun aber ſind durch dieſe Deduktion alle Schwierigkeiten auf einmal gehoben. Will man aber fragen: was beſtimmt doch das Beurtheilungsvermögen, die Folge nach einer Regel mit der Verſtandsregel ſelbſt, (ſo daß, wenn a vorhergehet, und b folgt, aber nicht umgekehrt, das Beurtheilungsvermögen alsdann zwiſchen ihnen das Verhältniß von Urſache und Wirkung denkt) und jedes beſondere Glied dieſer Folge mit jedem beſondern Glied der Verſtandsregel übereinſtimmend zu denken (das Vorhergehende mit Urſache, und das Folgende mit Wirkung)? Hierauf dient zur Antwort: wir ſehen zwar den Grund dieſer Uebereinſtimmung nicht ein, wir ſind aber deswegen nichts deſto weniger vom facto ſelbſt überzeugt. Wir haben mehrere Beiſpiele dieſer Art: z. B. in dieſem Urtheile: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, iſt eine apodiktiſch erkannte Uebereinſtimmung zwiſchen zweien Regeln, die ſich der Verſtand zur Bildung einer gewiſſen Linie vorſchreibt: (das Geradeſeyn,

und das kürzeſte). Wir begreifen nicht, wie ſo dieſe beide in einem Subjekt zuſammen ſeyn müſſen; genug, daß wir die Möglichkeit dieſer Uebereinſtimmung (in ſo fern ſie beide a priori ſind) einſehen. So iſt hier auch der Fall, — wir wollten nicht durch Beantwortung der Frage quid juris, durch eine Deduktion dieſe Uebereinſtimmung analytiſch erklären, ſondern bloß, da das Faktum durch die Anſchauung ſynthetiſch gewiß iſt, die Möglichkeit derſelben beweiſen; oder wir wollten dieſe Erkenntniß, nicht zu einer reinen, ſondern bloß zu einer Erkenntniß a priori machen. Man ſ. hinten die kurze Ueberſicht.

Ich will mich über den Unterſchied dieſer beiden Erkenntnißarten näher erklären. Eine Erkenntniß a priori iſt, eine allgemeine Erkenntniß, die die Form oder Bedingung aller beſondern iſt, folglich denſelben vorausgehen muß, deren Bedingung aber keine beſondere Erkenntniß iſt. Eine Anſchauung iſt a priori, wenn ſie die Form oder Bedingung aller beſondern Anſchauungen, keine beſondere, aber wiederum eine Bedingung derſelben iſt. Z. B. Zeit und Raum. Das Bewußtſeyn aller Anſchauungen überhaupt ſetzt das Bewußtſeyn von Zeit und Raum voraus; das Bewußtſeyn dieſer aber, ſetzt keine beſondere, ſondern eine

Anſchauung überhaupt voraus. Ein Begrif iſt a priori, wenn er die Bedingung des Denkens aller Objekte überhaupt, kein beſonderes Objekt aber eine Bedinguug deſſelben iſt. Z. B. Einerleiheit, Verſchiedenheit, Gegenſetzung: a iſt mit a einerlei, a iſt dem non a entgegengeſetzt; hier wird unter a kein beſtimmtes, ſondern bloß ein beſtimmbares Objekt gedacht, d. h. zum Bewußtſeyn der Einerleiheit oder Gegenſetzung iſt kein beſonderer ſondern ein Gegenſtand überhaupt nöthig, oder auch allenfalls wenn er die Bedingung eines beſondern Objekts iſt, abſtrahirt von demſelben betrachtet. Rein iſt dasjenige, was bloß ein Produkt des Verſtandes (nicht der Sinnlichkeit) iſt. Alles was rein iſt, iſt zugleich a priori, aber nicht umgekehrt. Alle mathematiſche Begriffe ſind a priori, aber doch nicht rein: ich erkenne die Möglichkeit eines Zirkels aus mir ſelbſt, ohne warten zu dürfen, daß er mir in der Erfahrung gegeben werde, (wovon, wenn er gegeben werden ſoll, ich niemals gewiß ſeyn kann). Ein Zirkel iſt alſo ein Begrif a priori; aber deswegen doch nicht rein, weil ihm eine Anſchauung (die ich nicht aus mir ſelbſt nach einer Regel herausgebracht habe; ſondern die mir von irgend anders woher, obſchon a priori gegeben iſt) zum Grunde liegen muß. Alle Verhältnißbegriffe

z. B. Einerleiheit, Verſchiedenheit, Subſtanz, Urſache u. dergl. ſind a priori und zugleich rein; denn ſie ſind keine gegebene Vorſtellungen ſelbſt, ſondern bloß gedachte Verhältniſſe zwiſchen gegebenen Vorſtellungen. So iſt es auch mit den Sätzen. Sätze a priori ſind ſolche, die aus den Begriffen nothwendig durch den Satz des Widerſpruchs folgen (ohne darauf zu ſehen, ob dieſe rein ſind oder nicht). Reine Sätze ſind nur diejenigen, die aus reinen Begriffen folgen: alle mathematiſche Sätze ſind a priori, aber nicht rein. Dieſer Satz hingegen: jede Wirkung hat ihre Urſache, iſt a priori und zugleich rein; weil er aus einem reinen Begrif a priori (Urſache; indem Urſache ohne Wirkung, und umgekehrt, nicht gedacht werden kann) nothwendig folgt. Daher ſind die Vorſtellungen von Zeit und Raum, obſchon a priori (vor jeder beſondern ſinnlichen Vorſtellung) dennoch nicht rein: (weil ſie ſelbſt aus ſinnlichen Vorſtellungen entſpringen), ſie ſind keine Einheiten wodurch das Mannichfaltige der Anſchauungen verknüpft wird, ſondern ſelbſt ein *Mannichfaltiges*, welches durch *Einheit* verknüpft iſt, und zugleich Formen aller übrigen Anſchauungen.

Zum Beſchluß dieſes Abſchnitts will ich noch etwas über die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze

a priori hinzufügen. Die Erklärung der Möglichkeit eines Objekts oder einer Syntheſis überhaupt, kann zweierlei Bedeutung haben. Erſtlich die Erklärung der Bedeutung einer Regel oder Bedingung, d. h. man verlangt einen bloß ſymboliſchen Begrif intuitiv zu machen. Zweitens die genetiſche Erklärung eines Begrifs, deſſen Bedeutung ſchon bekannt iſt. Nach der erſtern Art-Erklärung der Möglichkeit, iſt der Begrif von Farbe z. B. für einen Blindgebornen etwas nicht Mögliches: nicht bloß, weil ihm die Entſtehungsart dieſer Anſchauungen, ſondern weil ihm auch die Bedeutung dieſes Symbols nicht erklärt werden kann. Für einen Sehenden aber, hat dieſer Begrif zwar eine Bedeutung, er kann ihm materialiter intuitiv gemacht werden, aber ſeine Möglichkeit iſt bloß problematiſch, weil man ihm die Entſtehungsart derſelben nicht erklären kann. Man ſehe den Vten Abſchnitt. Eine Wurzel von 2 hat eine Bedeutung, (eine Zahl, aus deren Produkt mit ſich ſelbſt, die Zahl 2 entſpringt) und iſt daher formaliter möglich. Sie iſt aber materialiter nicht möglich; weil hier kein Objekt (beſtimmte Zahl) gegeben werden kann. Hier wird die Regel oder Bedingung zur Hervorbringung eines Objekts begreiflich, und doch iſt das Objekt an ſich

(aus Mangel an Materie) nicht möglich. $\sqrt{-a}$ iſt auch formaliter unmöglich: weil die Regel ſelbſt nicht begreiflich gemacht werden kann, (indem ſie eine Widerſpruch enthält). Die Möglichkeit der mathematiſchen Grundſätze iſt bloß von der erſtern Art, d. h. man kann ihnen eine Bedeutung in der Anſchauung geben, nicht aber von der zweiten Art, denn wenn ich ſchon die Bedeutung dieſes Satzes: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, einſehe (durch Konſtruiren einer geraden Linie) ſo weiß ich doch nicht, wie ich zu demſelben gelangt bin. Denn da dieſes Verhältniß keine bloße allgemeine Form, die in mir ſelbſt a priori ſeyn muß, ſondern die Form oder die Regel eines beſondern Gegenſtandes, (die nothwendige Verknüpfung zwiſchen dem Geradeſeyn und die kürzeſte ſeyn) angiebt, ſo iſt hier die Frage: quid juris? von der Erklärung der Möglichkeit, in dieſem Sinne genommen, ganz unauflöslich, denn, wie iſt es begreiflich, daß der Verſtand mit apodiktiſcher Gewißheit ausmachen kann, daß ein von ihm ſelbſt gedachter Verhältnißbegrif (das nothwendige Zuſammenſeyn beider Prädikate) in einem gegebenen Objekte angetroffen werden muß? Er kann im Objekt nur dasjenige mit Gewißheit annehmen, was er ſelbſt darin hineingelegt

hat, (indem er das Objekt ſelbſt, nach einer von ihm ſelbſt vorgeſchriebenen Regel hervorgebracht hat), nicht aber was in demſelben von anders woher gekommen iſt. Alſo angenommen, daß Zeit und Raum Anſchauungen a priori ſind; ſo ſind ſie doch nur Anſchauungen, nicht aber Begriffe a priori: ſie machen uns nur die Glieder des Verhältniſſes, und vermittelſt derſelben das Verhältniß ſelbſt anſchauend, nicht aber die Wahrheit und Rechtmäßigkeit ſeines Gebrauchs. Es bleibt alſo die Frage übrig: wie ſind ſynthetiſche Sätze in der Mathematik möglich? oder: wodurch gelangen wir zu ihrer Evidenz?

Soll eine Erkenntniß wahr ſeyn, ſo muß ſie gegeben und gedacht zugleich ſeyn: gegeben, in Anſehung ihrer Materie (die in einer Anſchauung gegeben werden muß), gedacht, in Anſehung der Form, welche an ſich nicht gegeben werden kann, obſchon ſie in einer Anſchauung ihre Bedeutung erhält, (weil ein Verhältniß bloß gedacht, nicht aber angeſchaut werden kann). D. h. die Form muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie auch dem Symbol als Objekt betrachtet, zukommen muß; wie die Sätze der Identität und des Widerſpruchs: a iſt mit a einerlei; a iſt dem non a entgegengeſetzt. Alsdann fällt die Frage: quid juris? gänzlich weg; weil die

Sätze Regeln der Denkbarkeit der Dinge über-haupt ſind, ohne auf ihre Materie zu ſehen. Bei ſynthetiſchen Sätzen hingegen (es mögen ma-thematiſche oder phyſiſche Sätze ſeyn), kehrt die Frage immer wieder, quid juris? d. h. obſchon das Faktum unbezweifelt iſt, ſo bleibt doch die Möglichkeit deſſelben unerklärbar. Dieſes kann überhaupt auf jedes Weſen, in Anſehung ſeiner Eigenſchaften, ausgedehnt werden; denn da die Eigenſchaften aus dem Weſen, nicht nach dem Satze der Identität (wie es mit den weſentlichen Stücken der Fall iſt) analytiſch folgen, ſondern bloß ſynthetiſch; ſo iſt die Möglichkeit dieſer Folge unbegreiflich. Vermöge des Facti könnten wir der-gleichen Sätzen allenfalls den höchſten Grad der Wahrſcheinlichkeit, keinesweges aber eine apodikti-ſche Gewißheit beilegen. Um dies zu können, müſ-ſen wir annehmen, daß die (in Anſehung unſerer) ſynthetiſche Verknüpfung zwiſchen dem Subjekt und dem Prädikat, einen innern Grund haben muß; ſo daß, wenn wir z. B. das wahre Weſen einer geraden Linie einſehen, und ſie darnach definiren könnten, alsdann dieſer ſynthetiſche Satz analy-tiſch folgen wird. Durch dieſe Vorausſetzung wird zwar die Evidenz der Mathematik gerettet; aber wir werden alsdann keine ſynthetiſche Sätze ha-

ben. Ich kann alſo nicht anders denken, als daß auch Herr Kant die Realität der ſynthetiſchen Sätze, nur in Anſehung unſers eingeſchränkten Verſtandes annimmt; und darin werde ich leicht mit ihm einig werden.

Wollen wir die Sache genauer betrachten, ſo werden wir finden, daß die Frage quid juris? mit der wichtigen Frage die alle Philoſophen von jeher beſchäftigt hat, nämlich die Erklärung der Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper, oder auch mit dieſer, die Erklärung von Entſtehung der Welt (ihrer Materie nach) von einem Intelligenz; einerlei iſt. Denn da ſowohl wir ſelbſt, als die Dinge auſſer uns (in ſo fern wir uns ihrer bewußt ſind) nichts anders als unſere Vorſtellungen ſelbſt ſeyn können, dieſe aber füglich in zwei Hauptklaſſen eingetheilt werden. 1) Die Formen, d. h. die Vorſtellung von den allgemeinen Arten unſerer Operationen, die in uns a priori ſeyn müſſen. 2) die Materie, oder die uns a poſteriori gegebene Vorſtellung von beſondern Objekten, die in Verbindung mit den erſtern das Bewußtſeyn beſonderer Objekte liefern) ſo nennen wir die erſtere Seele, die letztere aber Körper, (nämlich Modifikationen derſelben, wodurch ſie erkannt werden). Die Frage von der Erklärung

der Vereinigung der Seele und des Körpers, wird alſo auf folgende Frage reducirt: Wie iſt es begreiflich, daß Formen a priori mit gegebenen Dingen a peſteriori übereinſtimmen ſollen? und die zweite Frage wird auf folgende reducirt: Wie iſt die Entſtehung der Materie als etwas bloß gegebenes, nicht aber gedachtes, durch Annehmung eines Intelligens begreiflich, da ſie doch ſo heterogen ſind? Könnte unſer Verſtand aus ſich ſelbſt, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm ſelbſt vorgeſchriebenen Regeln oder Bedingungen Objekte hervorbringen, ſo fände dieſe Frage nicht ſtatt. Da es ſich aber nicht ſo verhält, ſondern die den Regeln oder Bedingungen unterworfenen Objekte ihn von irgend anders woher gegeben werden müſſen, ſo ergiebt ſich die Schwierigkeit von ſelbſt. Wie kann nämlich der Verſtand etwas was nicht in ſeiner Macht iſt (die gegebenen Objekte) dennoch ſeiner Macht (den Regeln) unterwerfen? Nach dem Kantiſchen Syſtem, daß nämlich Sinnlichkeit und Verſtand zwei ganz verſchiedene Quellen unſerer Erkenntniß ſind, iſt, wie ich gezeigt habe, dieſe Frage unauflöslich; hingegen nach dem Leibnitz-Wolfiſchen Syſtem, flieſſen beide aus einerlei Erkenntnißquelle: (ihr Un-

terſchied beſteht nur in Graden der Vollſtändigkeit dieſer Erkenntniß); ſie kann alſo leicht aufgelöſt werden. Ich nehme z. B. den Begrif von Urſache vor; d. h. die Nothwendigkeit der Folge von b auf a. Nach dem Kantiſchen Syſtem iſt es unbegreiflich, mit was für einem Recht wir einen Verſtandsbegrif (der Nothwendigkeit) mit Beſtimmungen einer Anſchauung (der Zeitfolge) verknüpfen? Herr Kant ſucht zwar dieſer Schwierigkeit dadurch auszuweichen, daß er annimmt: Zeit und Raum, und ihre mögliche Beſtimmungen ſind in uns Vorſtellungen a priori, daher können wir der beſtimmten Folge in der Zeit, die a priori iſt, den Begrif der Nothwendigkeit, der auch a priori iſt, mit Recht beilegen. Da aber, wie ſchon gezeigt worden, Anſchauungen, ſie mögen auch a priori ſeyn, doch mit Verſtandsbegriffen heterogen ſind, ſo kommen wir durch die Vorausſetzung doch nicht viel weiter: hingegen nach dem Leibnitz-Wolfiſchen Syſtem ſind Zeit und Raum obgleich undeutliche jedoch Verſtandsbegriffe von den Beziehungen und Verhältniſſen der Dinge überhaupt, und ſo können wir mit allem Fug dieſe den Verſtandsregeln unterwerfen. Wir nehmen an (zum wenigſten als Idee) einen unendlichen Verſtand, bei dem die Formen zugleich ſelbſt Objekte des Denkens

ſind;

ſind; oder der aus ſich alle mögliche Arten, von Beziehungen und Verhältniſſen der Dinge (der Ideen) hervorbringt. Unſer Verſtand iſt eben derſelbe, nur auf eine eingeſchränkte Art. Dieſe Idee iſt erhaben, und wird, wie ich glaube, (wenn ſie ausgeführt werden wird) die größte Schwierigkeit dieſer Art heben.

Was ich vorher von den ſynthetiſchen Sätzen behauptet habe: daß ſie nämlich ihr Daſeyn aus der Unvollſtändigkeit unſerer Begriffe herleiten, will ich jetzt durch folgendes Beiſpiel erläutern. Hr. Kant führt dieſen Satz: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, als einen ſynthetiſchen Satz a priori z. B. an. Laßt uns aber ſehen: Wolf definirt eine gerade Linie: eine Linie deren Theile dem Ganzen ähnlich ſind (vermuthlich, deren Theile einerlei Richtung haben; weil die Richtung das einzige iſt, woran man eine Linie erkennen und von andern unterſcheiden kann); und da Linien abſtrahirt von aller Größe, nur durch ihre Lage verſchieden ſeyn können, ſo heißt eine gerade Linie ſo viel: als eine (der Zahl nach) Linie, und eine nicht gerade (krumme) ſo viel als mehrere Linien (die durch ein ihnen gemeinſchaftliches Geſetz, als eine einzige Linie gedacht werden) *). Ich will

*) Mein Vorhaben iſt hier bloß, zu zeigen: daß nach gedachter Definition von gerader Linie, der

alſo verſuchen, dieſen Satz: daß nämlich *eine* Linie (zwiſchen zweien Punkten) kürzer ſeyn muß als mehrere (zwiſchen denſelben Punkten), analytiſch zu beweiſen. Ich ſetze alſo zwei Linien, die ich mit *einer*, zwiſchen denſelben Punkten vergleichen will. Hieraus entſpringt in der Anſchauung ein Dreieck, wovon *Euclides* (Buch I. Satz 20.) bewieſen hat: daß die zwei Linien zuſammen genommen (Seiten des Δ) größer ſeyn müſſen als die dritte, und dieſes bloß durch einige Axiomen und Poſtulate, die aus dem Begrif analytiſch folgen. Z. B. eine gerade Linie zu verlängern, die Lage der Figuren verändert in ihrer Größe nichts, u. dergl. Eben dieſes kann auch vom Verhältniß dieſer einen Linie mit mehrern, die mit ihr zwiſchen eben den Punkten enthalten ſind, leicht bewieſen werden; weil immer eine geradlinigte Figur die in Dreiecke aufgelöſet werden

Satz: Eine gerade Linie u. ſ. w. kein Axioma, ſondern ein aus andern Sätzen analytiſch abgeleiteter Satz iſt. Und geſetzt, daß wir doch zuletzt auf alle dieſe zum Grunde liegenden ſynthetiſchen Sätze gerathen ſollten, (welches ich jetzt dahin geſtellt ſeyn laſſe); ſo behaupte ich dennoch, daß, ſo gut als ich jenen für ſynthetiſch ausgegebenen Satz durch meine Definition analytiſch gemacht

kann, entſtehen wird. Laßt uns ſetzen z. B. die Linie ac iſt mit dreien Linien ad, de, ec, zwiſchen eben den zweien Punkten a, c, enthalten. Ich ſage alſo: die Line ac muß kürzer als die drei Linien ad, de, ec zuſammengenommen ſeyn. Denn aus vorigem Satze erhellet, daß $ac < ab + bc$. $bc = be + ec$. folglich $ac < ab + be + ec$: nun iſt aber: $be < bd + de$ folglich $ac < ab + bd + de + ec$. Q.E.D.

Freilich muß die Einheit oder Mehrheit der Linien (ihrer Lage nach) konſtruiret, d. h. in einer Anſchauung dargeſtellt werden, ohne welches dieſe gar keine Bedeutung hätten: aber das heißt nur: die Glieder der Vergleichung (die Gegenſtände), nicht das Verhältniß ſelbſt wird in einer Anſchauung dargeſtellt. So wie wenn ich ſage: das **Roth** in a iſt mit dem **Roth** in b einerlei; ſo iſt der Satz analytiſch, obſchon die Gegenſtände der Vergleichung gegebene Anſchauungen ſind.

habe, ich es auch mit dieſen ſo machen kann. Ja, noch mehr, ich erkläre mich ſelbſt in der Folge, daß ich mit dieſer von **Wolf** abgeborgten Definition nicht zufrieden bin; ich wollte nur die Möglichkeit meiner Behauptung zeigen, geſetzt, daß ich auch im vorgelegten Fall die Anwendung derſelben nicht machen könnte.

Hier iſt eben der Fall: eine gerade Linie iſt ſo wie eine nicht gerade Linie (viele Linien unter einer Einheit gebracht) in einer Anſchauung gegeben; aber nichts deſtoweniger iſt das Verhältniß ſelbſt (daß die erſtere kürzer als die letztere iſt) analytiſch (durch den Satz der Identität und des Widerſpruchs, per ſubſtitutionem) bewieſen.

Will Hr. Kant die Wolfiſche Definition von einer geraden Linie, (denn keine andere giebt es nicht, ſo viel ich weiß) nicht annehmen, ſondern hält er eine gerade Linie für einen bloß durch Anſchauung beſtimmten Begrif; ſo werden wir hier ein Beiſpiel haben, wie der Verſtand einen Reflektionsbegrif (der eigentlich zwiſchen ſchon gegebenen Objekten gedacht werden ſoll, nicht aber ſie durch das Denken deſſelben erſt hervorbringen) zur Regel der Hervorbringung eines Objekts machen kann. Denn um eine gerade Linie als Objekt hervorzubringen, denkt der Verſtand die Regel, daß ſie die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten ſeyn ſoll; (denn daß ſie gerade ſeyn ſoll, kann er nicht zur Regel machen, weil das Geradeſeyn eine Anſchauung, folglich außer ſeinem Gebiete iſt) welchs in der That ein Reflektionsbegrif iſt (Verhältniß der Verſchiedenheit in Abſicht der Größe) und welches bei Größen rein betrachtet vor ihrer Anwendung

auf Anſchauungen, auch nicht anders zu vermuthen war, weil ſie eben durch ſolche Verhältniſſe erſt zu Objekten werden. Hier gehet nicht, wie bey andern Objekten, das Innere (Dinge an ſich) dem Aeuſſern (Verhältniß zu andern Dingen) voraus, ſondern vielmehr umgekehrt; d. h. ohne ein gedachtes Verhältniß giebt es gar kein Objekt der Größe (in der reinen Arithmetik; denn die Geometrie liefert uns Objekte vor ihrer Subſumirung unter der Kategorie von Größe, nämlich Figuren die durch ihre Lagen ſchon beſtimmt ſind). Das Geradeſeyn iſt gleichſam ein Bild oder das Merkmal dieſes Verhältnißbegriffes: daher kann es auch nicht als ein Verſtandsbegrif um irgend eine Folge daraus zu ziehen, gebraucht werden. Man mag alle Sätze der geraden Linie durchgehen, ſo wird man finden, daß dieſelben, nicht in ſo fern ſie gerade, ſondern bloß in ſo fern ſie die kürzeſte iſt, daraus folgen; ſo wenig als von allen andern ſinnlichen Anſchauungen etwas anders folgen kann, als daß ſie das ſind, was ſie ſind. Und ſo auch alle Sätze die von allen Dingen ohne Unterſchied (auch von dem Nichts) gelten, weil ſie auch ſymboliſch, d. h. von keinen beſtimmten, ſondern Gegenſtänden überhaupt, richtig ſind. Man bedient ſich des Ausdrucks: gerade Linie, bloß der Kürze hal-

ber. Daß man dieſen Satz aber, ſchon vor ſeinem Beweiſe durchs bloße Anſchauen erkennet, beruhet lediglich darauf, weil man in demſelben das Merkmal oder das Bild wahrnimmt, (das aber doch bloß klar aber nicht deutlich gemacht werden kann) und daher dieſe Wahrheit ſchon zum Voraus ahndet, (welche Ahndung, wie ich glaube, keine unbeträchtliche Rolle in der Erfindungskraft ſpielen muß). Es ſcheint ein Paradoxon zu ſeyn, da man gemeiniglich glauben mögte, hier ſey das Geradeſeyn eine innere Beſtimmung (Verhältniß der Theile unter einander) und die kürzeſte ſeye eine äußere Beſtimmung. Bei genauer Ueberlegung aber findet ſich gerade das Gegentheil: nämlich daß das Geradeſeyn oder die Einerleiheit der Richtung der Theile, die Entſtehung derſelben ſchon vorausſetzt. Daher taugt auch dieſe Definition der geraden Linie nichts. Die Wolfiſche Erklärung kann dieſer Schwierigkeit nicht ausweichen; weil die Aehnlichkeit der Theile mit dem Ganzen bloß in der Richtung ſeyn muß, folglich ſetzt es ſchon Linien voraus. Die Eigenſchaft aber, daß ſie die kürzeſte ſei, fängt gleich mit der Entſtehung an, und iſt zugleich ein inneres Verhältniß.

Ich komme nun zu der Frage: Quid Facti? — Herr Kant erwähnt dieſelbe bloß im Vorbeigehen,

da ſie doch wie ich dafür halte, in Anſehung der Deduktion der Kategorien von großer Wichtigkeit iſt. Ihre Bedeutung iſt dieſe: Woher weiß man bei der Wahrnehmung der Folge von b auf a, daß dieſe Folge nothwendig ſey; dahingegen die Folge von eben demſelben b auf c (welche gleichfalls möglich iſt) zufällig iſt? Herr Kant bemerkt zwar, (und das mit Recht) daß die Beantwortung dieſer Frage bloß auf die Beurtheilungskraft ankomme, worüber ſich weiter keine Regeln geben laſſen. Aber ſollen wir es darauf ankommen laſſen, ſo werden wir nichts feſtes haben, worauf wir uns bei Beſtimmung der Realität der Kategorien und ihrer vollſtändigen Aufzählung, ſtützen können. Laßt uns alſo ſehen. Den Begrif von Urſache leitet Hr. Kant aus der Form der hypothetiſchen Urtheile in der Logik her. Man könnte aber die Frage aufwerfen: wie iſt doch die Logik ſelbſt auf dieſe ſeltſame Form gerathen, daß nämlich wenn ein Ding a geſetzt wird, ein anderes Ding b nothwendig auch geſetzt werden muß? Sie iſt keine Form der möglichen Dinge (wie die Form der kategoriſchen Urtheile, oder das Principium excluſi tertii, das auf dem Satz des Widerſpruchs beruhet ein jedes Subjekt A hat entweder a oder non a zum Prädikat) denn da treffen wir

dieſelbe nirgends an, die Prädikate werden vom Subjekt, die Eigenſchaften vom Weſen, kategoriſch ausgeſagt; und wenn man ſchon einen kategoriſchen Satz auch hypothetiſch ausdrücken kann, ſo iſt nur dadurch der Ausdruck, nicht aber die Form des Urtheils ſelbſt hypothetiſch. Wir haben ſie alſo vermuthlich von ihrem Gebrauche bei wirklichen Gegenſtänden abſtrahirt, und in die Logik übertragen; wir müſſen daher, ehe wir ihr als einer Form des Denkens in der Logik Realität beilegen, die Realität ihres Gebrauchs ſelbſt, nicht ob wir ſie mit Recht gebrauchen können, welches die Beantwortung der Frage: quid juris? iſt, ſondern ob auch das Faktum wahr ſey; daß wir ſie nämlich bei wirklichen Gegenſtänden gebrauchen, außer Zweifel ſetzen. Ja, wird man ſagen, das Faktum iſt unbezweifelt. Wir ſagen z. B. das Feuer erwärmt (macht warm) den Stein, welches nicht bloß die Wahrnehmung der Folge zweier Erſcheinungen in der Zeit ſondern die Nothwendigkeit dieſer Folge bedeutet. Hierauf aber würde D a v i d H u m e antworten: es iſt nicht wahr, daß ich hier eine nothwendige Folge wahrnehme; ich bediene mich zwar bei dieſer Gelegenheit deſſelben Ausdrucks, deſſen ſich andere bedienen, allein ich verſtehe darunter bloß die von mir oft wahrgenom-

mene Folge der Erwärmung des Steins auf die Gegenwart des Feuers, nicht aber die Nothwendigkeit dieſer Folge. Es iſt bloß eine Aſſociation der Wahrnehmungen, aber kein Verſtandesurtheil: es iſt eben das, was man die Erwartung ähnlicher Fälle bei den Thieren nennt; und wenn auch Hr. Kant bewieſen hat, daß wir dieſe Formen nicht von der Erfahrung haben abſtrahiren können; weil nämlich Erfahrung erſt dadurch möglich wird: ſo kann ihm David Hume (oder ſein Stellvertreter) dieſes alles gerne zugeben. Er wird ſagen: der Begrif von Urſache iſt nicht in der Natur unſers Denkens überhaupt, ſo daß er auch in der ſymboliſchen Erkenntniß ſtatt fände, auch nicht in der Erfahrung in dem Sinne, in welchem Herr Kant dieſes Wort gebraucht) gegründet; folglich giebt es auch keine eigene Erfahrungsſätze, (die Nothwendigkeit ausdrücken) und wenn ich ſage: dieſer Begrif iſt von der Erfahrung hergenommen, ſo verſtehe ich darunter bloße Wahrnehmung, die eine (durch Gewohnheiten entſtandene) ſubjektive Nothwendigkeit enthält, und die man fälſchlich für eine objektive Nothwendigkeit ausgiebt. Um alſo das Faktum ſelbſt wider David Hume zu beweiſen, müßte man zeigen können: daß auch Kinder, wenn ſie das erſtemal dieſe Wahrneh-

mung haben, ſogleich urtheilen: das Feuer iſt die Urſache von der Erwärmung des Steins; welches ſich aber ſchwerlich thun laſſen wird. Man ſiehet hieraus, daß die Logik, (in ſo fern das Faktum, oder der Gebrauch ihrer Formen ſelbſt zweifelhaft iſt,) kein ſicheres Merkmal von der Realität dieſer Formen abgeben kann; und daß ſolche Begriffe, die beſondere Gegenſtände beſtimmen, von der Logik, die von aller Materie abſtrahirt, ganz wegbleiben müſſen.

Dritter Abſchnitt.

Verſtandsideen, Vernunftideen, u. ſ. w.

Die materielle Vollſtändigkeit eines Begrifs, in ſo fern dieſe Vollſtändigkeit in der Anſchauung nicht gegeben werden kann, iſt eine Verſtandsidee. Z. B. der Verſtand ſchreibt ſich eine Regel oder Bedingung vor: daß aus einem gegebenen Punkte, eine unendliche Anzahl Linien die einander gleich ſind, gezogen werden ſollen; woraus (durch Verknüpfung ihrer Endpunkte) der Begrif des Zirkels hervorgebracht werden ſoll. Die Möglichkeit dieſer Regel, und folglich auch dieſes Begrifs ſelbſt, kann in der Anſchauung (durch Bewegung einer Linie um den gegebenen Punkt) gezeigt werden; folglich auch ſeine formelle Vollſtändigkeit (der Einheit im Mannichfaltigen). Seine materielle Vollſtändigkeit (des Mannichfaltigen) aber, kann in der Anſchauung nicht gegeben werden, weil man immer nur eine endliche Anzahl Linien, die einander gleich ſind, ziehen kann. Es iſt alſo kein Verſtandsbegrif, dem ein Objekt entſpricht, ſon-

dern blos eine Verſtandsidee, wozu man ſich immer in der Anſchauung durch ſukzeßives Hinzufügen dergleichen Linien, bis ins Unendliche nähern kann, und folglich ein Gränzbegrif. Ich glaube daß ein offenbarer Unterſchied iſt, zwiſchen der Totalität der Bedingungen, wodurch ein Objekt der Anſchauung gedacht wird, und der Totalität der Anſchauungen ſelbſt, die dieſen Bedingungen ſubſumirt werden. Die Gleichheit der Linien in dieſem Beiſpiel iſt eine Bedigung (Beſtimmung ihres Verhältniſſes unter einander), ich kann jede beliebige Anzahl Linien dieſer Bedingung ſubſumiren, die Bedingung ſelbſt aber bleibt immer eben dieſelbe. Denke ich alſo, daß alle Linien die aus einem gegebenen Punkte in einer Ebene gezogen werden können, einander gleich ſeyn ſollen, ſo betrift dieſe Allheit nicht die Bedingung als die Form des Begrifs, welche unter jeden zwei Linien ſchon vollendet iſt (die Linien A und B werden nicht deswegen mehr gleich weil ihnen C auch gleich gedacht wird) ſondern den Stoff deſſelben. Wird aber die Allheit der Linien mit als Bedingung gedacht, ſo iſt hier wiederum keine Vielheit der Bedingungen; denn ich mag ſo viel gleiche Linien denken als ich will, ſo lange ich ihre Anzahl endlich ſetze, denke ich noch dadurch keinen Cirkel; hingegen kann ich z. B. nicht den

Begriff eines Individuums ohne den Begrif der Art, und dieſen nicht ohne den der Gattung, u.ſ.w. denken. Hier iſt die Denkbarkeit des Individuums durch die Denkbarkeit aller allgemeinen Begriffe bedingt; wir treffen die vollſtändige Bedingung in keinem Paare dieſer Begriffe, ſondern in allen zuſammen, und wenn dieſes All unendlich iſt, ſo iſt es eine Vernunftidee. In einer geometriſchen Reihe iſt die Bedingung durch das Verhältniß zweier aufeinander folgenden Glieder vollendet; ſoll dieſe Reihe aber einer gegebenen Summe gleich ſeyn, ſo gehört dies mit zur Bedingung, und ſo lange, als die Anzahl der Glieder nicht vollendet iſt, iſt ſie auch nicht die der Aufgabe genugthuende Reihe. Die Reihe wodurch man eine irrationale Wurzel ausdruckt, darf zu dieſer Abſicht nirgends aufhören, weil ſonſt die Bedingung (daß ihr Werth der verlangten Wurzel gleich ſeyn ſoll) nicht erfüllt werden wird. Nun könnte man zwar ſagen: daß es nicht nöthig ſey in der Definition des Cirkels alle Linien, welche aus dem Mittelpunkt gezogen werden, gleich zu ſetzen; ſondern bloß daß jede Linie die ich darin ziehe, der ſchon gezogenen gleich ſeyn ſoll, wodurch dieſer Begrif keine Idee ſeyn wird. Bedenkt man aber, daß die mathematiſchen Begriffe keine Kopien von irgend

Etwas ſind, ſo daß wir ſie mit ihren Urbilden vergleichen müßten, um dadurch ihre Vollſtändigkeit zu beſtimmen: ſondern ſelbſt Urbilder, die der Verſtand aus ſich ſelbſt a priori hervorbringt: ſo kann ihre Vollſtändigkeit bloß relativ in Anſehung der aus ihnen zu ziehenden Folgen, beurtheilt werden. Wollen wir alſo z.B. aus dem Begrif eines Zirkels dieſen Satz als eine Folge herleiten, daß jede Linie, die von jedem Punkte der Peripherie auf den Diameter perpendikular gefällt wird, die Mittelproportional-Linie iſt, zwiſchen den dadurch abgeſchnittenen Theilen des Diameters; ſo braucht man in der Definition des Zirkels nicht alle Linien, die aus dem Mittelpunkt gezogen werden, ſondern bloß 3 derſelben einander gleich zu ſetzen. Sollen wir aber daraus die Ausmeſſung der Zirkelfläche, oder ihr Verhältniß zu einem Quadrat herleiten; ſo müſſen wir nothwendig den Zirkel als ſchon vollendet, anſehen, weil ſonſt dieſes Verhältniß nicht genau ſeyn kann.

Dieſe Ideen ſind zur Erweiterung des Verſtandsgebrauchs unentbehrlich. Der Umfang dieſes Gebrauchs ſtehet immer mit dem Grade der erlangten Vollſtändigkeit, in gleichem Verhältniß. Wenn ich z. B. drei Linien ca, cb, cd, nach dieſer Regel gezogen habe, ſo daß zwei der-

ſelben ca, cb, nach entgegengeſetzter Richtung vom gegebenen Punkte in eine Linie ab zuſammen laufen, die dritte cd aber mit der einen ca einen ſpitzen Winkel acd macht; ſo kann ich mit Gewißheit folgern, daß die vom Endpunkte der erſtern d, auf der letztern gezogene Perpendikularlinie de, die Mittelproportionallinie zwiſchen den durch ſie abgeſchnittenen Theil ae, und den andern Theil ec, + der andern Linie cb, iſt, u. dgl. So iſt es auch mit dem Begrif einer geraden Linie, nämlich einer Linie, deren ſämmtliche Theile einerlei Richtung haben: Linie, Richtung einiger Theile, und die Einerleiheit dieſer Richtung, kann in einer Anſchauung gegeben werden, nicht aber die Einerleiheit der Richtung aller Theile: und ſo ſind auch die Aſymptoten einer krummen Linie ihrer Regel nach, vollſtändig; in Anſehung ihrer Darſtellung aber, immer unvollſtändig. Man begreift die Art, wie man ſie völlig konſtruiren muß, ohne ſie doch völlig konſtruiren zu können. Dieſe Begriffe, oder vielmehr Verſtandsideen, ſind ihrer materiellen Unvollſtändigkeit ungeachtet, nichts deſtoweniger richtig; weil ihre Regeln durch dasjenige was immer in der Anſchauung gegeben wird, begreiflich gemacht werden können; ſie brauchen nur zu ihrer materiel-

len Vollſtändigkeit eine beſtändige Wiederholung eben dieſer Regeln. Da aber dieſe Wiederholung ihren Bedingungen nach, unendlich ſeyn muß, ſo bleiben ſie bloße Ideen, ſie haben mit dem Grade ihrer materiellen Vollſtändigkeit einerlei Grad der Richtigkeit in der Anwendung. Z. B. dieſer Grundſatz: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, iſt auf eine gegebene Linie angewendet, um deſto richtiger, je mehr man gerade Theile darin bemerkt. Eben ſo iſt es auch mit den Begriffen oder Anſchauungen die zur Syntheſis der Einbildungskraft dienen. Z. B. der Begrif von Folge in Zeit und Raum. Dieſe ſind Formen, wodurch die Einbildungskraft verſchiedene ſinnliche Vorſtellungen auf einander beziehet, und ihrem Mannichfaltigen, Einheit giebt. Hier dringt der Verſtand abermal auf die materielle Totalität, oder er betrachtet diejenige Anſchauung, wo die Einbildungskraft keine Folge bemerkt, doch vermäge dieſer Form a priori in einer Folge von Zeit und Raum, ohne welche wir keine Anſchauung haben können.

Die formelle Vollſtändigkeit eines Begrifs hingegen, heißt eine Vernunft-Idee. Wir wiſſen z. B. von dem Begriffe (oder dem daraus folgenden Urtheile) von Urſache, d. h. was iſt, ſetzt

ſetzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgen muß. Laßt uns alſo ſetzen: ein Ding g, dieſes ſetzt eine Urſache f voraus, und dieſes die ſeinige e, u. ſ. w. ins Unendliche. Hier enthält f gleichſam die erſte Dignität von dem Begrif Urſache in Anſehung der Wirkung g; e die zweite, indem es Urſache von Urſache iſt; u. ſ. w. Es ſetzt alſo eine unendliche Dignität von Urſache in Anſehung g voraus, und dies iſt eine Vernunftidee. So iſt es auch mit allen reinen Verſtandsbegriffen beſchaffen. Ich will mich darüber noch deutlicher erklären. Die ſubjektive Ordnung (in Anſehung unſeres Bewußtſeyns) aller Gemüthsoperationen iſt dieſe:

1) Sinnlichkeit, (welche zwar nicht das Bewußtſeyn ſelbſt, aber doch den Stoff dazu liefert).
2) Anſchauung. Ordnung der einartigen ſinnlichen Vorſtellungen unter ihren Formen a priori (Zeit und Raum) woraus zwar kein Denken, aber doch ein Bewußtſeyn entſpringt.
3) Verſtandsbegriffe (Kategorien) woraus ein Denken, d. h. Vorſtellung einer Einheit im Mannichfaltigen entſtehet.
4) Vernunftideen. Totalität der Verſtandsbegriffe.

Die objektive Ordnung an ſich betrachtet, iſt hingegen dieſe:

1) Verſtandsideen, d. h. das Unendlichkleine jeder ſinnlichen Anſchauung und ihrer Formen, welches den Stoff zur Erklärung der Entſtehungsart der Objekte liefert.

2) Verſtandsbegriffe, und

3) Vernunftideen, deren Gebrauch ſchon erklärt worden iſt.

Für den Verſtand und die Vernunft giebt es alſo keine Sinnlichkeit, keine Anſchauung, welche für die Sinne und die Einbildungskraft gehören; ſondern bloß Ideen und Begriffe, die die vorigen immer begleiten, und die bei ihrer Veranlaſſung zum Vorſchein (Bewußtſeyn) kommen. Der Verſtand unterwirft alſo nicht Etwas a poſteriori gegebenes, ſeinen Regeln a priori; er läßt es vielmehr dieſen Regeln gemäß entſtehen (welches, wie ich glaube, die einzige Art iſt, die Frage: quid juris? auf eine völlig befriedigende Weiſe zu beantworten). Dieſe drei Operationen ſind die Bedingungen der Anſchauungen ſelbſt. Z. B. zur Anſchauung der rothen Farbe, wird erfordert 1) Verſtands-Ideen, d. h. Vorſtellung eines jeden rothen Punkts an ſich (abſtrahirt von aller Quantität. 2) Verſtandsbegriffe, (Einartigkeit derſelben, wo-

durch ſie, in einer einzigen Anſchauung gebracht werden können; *Urſache*, wenn ein rother Punkt vorhergehet, kann kein anderer als rother Punkt folgen, denn ſonſt könnten wir keine Anſchauung d. h. Verknüpfung mehrerer derſelben in einer Vorſtellung haben, wir lebten alsdann in einem beſtändigen Traume; *Subſtanz*, bei der Folge dieſer Punkte auf einander in Zeit und Raum, muß immer etwas mit ſich ſelbſt einerlei bleiben, ſonſten könnten ſie nicht in einer Anſchauung zuſammen genommen werden, und ſo auch mit allen übrigen Verſtandsbegriffen). 3) Vernunftideen: die Totalität der Verſtandsbegriffe.

Vierter Abſchnitt.

Subjekt und Prädikat. Das Beſtimmbare und die Beſtimmung.

Wenn eine Syntheſis von der Art iſt, daß der eine Beſtandtheil derſelben ohne Beziehung auf den andern, d.h. ſo wohl an ſich, als in einer andern Syntheſis, der andere aber nicht ohne Beziehung auf den erſtern gedacht werden kann, ſo heißt der erſte Subjekt dieſer Syntheſis, und der letzte Prädikat: z.B. ein Dreieck oder ein Raum in dreien Linien eingeſchloſſen, kann ſowohl an ſich, ohne Beziehung auf das recht- oder ſchiefwinklichtſeyn, als in dieſen verſchiedenen Arten der Syntheſis, disjunktive gedacht werden. Hingegen kann das recht oder ſchiefwinklichtſeyn, nicht ohne Dreieck überhaupt gedacht werden. Hier iſt alſo Dreieck Subjekt, das recht- oder ſchiefwinklichtſeyn aber Prädikat; und der aus dieſer

Syntheſis entſprungene Begrif, ein abſoluter Begrif. In der allgemeinen Logik werden die Formen des Denkens in Beziehung auf einen Gegenſtand überhaupt (a priori oder a poſteriori), in der tranſcendentalen aber in Beziehung auf a priori beſtimmte Gegenſtände, betrachtet. In jener wird daher Subjekt von Prädikat durch keine Bedingung unterſchieden; in dieſer hingegen werden ſie durch eine Bedingung a priori unterſchieden: dieſe Bedingung alſo ſuche ich hier feſtzuſetzen. Sie iſt nichts anders als die objektive Möglichkeit einer Syntheſis überhaupt. Es iſt ferner zu bemerken, daß weil hier von einer objektiven Syntheſis (wo der Grund dieſer Syntheſis in den Objekten liegt) die Rede iſt: ſo werden die negativen Prädikate oder Beſtimmungen (die zwar einen Begrif aber kein Objekt beſtimmen) davon ausgeſchloſſen, und bloß die poſitiven, in ſo fern ſie einander durch Verſchiedenheit (nicht durch Gegenſetzung) ausſchließen, in Betrachtung gezogen, welche nicht in einem Objekt in Beziehung auf eben daſſelbe denkende Subjekt zu gleicher Zeit gedacht werden können.

Kann aber keiner von beiden ohne Beziehung auf den andern gedacht werden, ſo iſt jeder zugleich Subjekt und Prädikat in Beziehung auf den andern, und der daraus entſpringende

Begrif, ein Relationsbegrif wie z. B. Urſache und Wirkung und dergl.*). Daß bei dem abſoluten Begrif daſſelbe Subjekt mit verſchiedenen Prädikaten disjunktive gedacht werden kann, wird mir, wie ich glaube, jeder eingeſtehen. Daß aber daſſelbe Prädikat nur einem Subjekte zukommen kann und daſſelbe Subjekt nur ein Prädikat haben kann,

*) Dieſe Art Syntheſis iſt bei einem endlichen Verſtande, eine bloße Form, die ohne Anwendung auf einen beſtimmten Gegenſtand der Anſchauung an ſich betrachtet, kein Objekt beſtimmt. Man kann ſie mit einem algebraiſchen Ausdruck, wo x eine Funktion von y, und umgekehrt, iſt, vergleichen, das nur durch Beſtimmung der einen dieſer Größen, die andere durch ihr Verhältniß zur Erſteren, beſtimmt; folglich findet bei einem endlichen Verſtande nur die erſte Art Syntheſis, als Objekt, ſtatt; bei einem unendlichen Verſtande hingegen, findet die zweite Art ſtatt: denn dieſer denkt alle mögliche Dinge dadurch. Daß er alle mögliche Real-Verhältniſſe zwiſchen den Ideen, als Principien derſelben, denkt; dadurch wird ihm jedes Ding an ſich völlig beſtimmt. Laßt uns ſetzen, z. B. x iſt eine Funktion von y, y eine Funktion von z u. ſ. w. Aus dieſen bloß möglichen Verhältniſſen entſpringt ein nothwendiges Verhältniß von x zu z u. ſ. w. x iſt durch

wird man nicht ſo leicht zugeben. Man wird ſagen: das Prädikat (in ſo fern es Prädikat und nicht Subjekt ſeyn kann), kann zwar nicht ohne irgend ein Subjekt überhaupt, wohl aber, ohne dieſes beſondere Subjekt gedacht werden. Ich will mich alſo darüber näher erklären: Ein abſtrakter Begrif macht natürlicherweiſe einen andern ab-

dieſe neue Funktion mehr beſtimmt als zuvor, und durch Beziehung auf alle mögliche Verhältniſſe, völlig beſtimmt. Bei dem unnedlichen Verſtande iſt Subjekt, was bloß als möglich gedacht wird, und Prädikat, was daraus nothwendig folgt. Das Erſtere kann ohne das Letztere (als an ſich möglich) das Letztere aber kann nicht (als nothwendige Folge des Erſteren) ohne das Erſtere gedacht werden. Bei einem endlichen Verſtande hingegen iſt Subjekt, nicht: das was an ſich *gedacht*, ſondern was bloß an ſich *gegeben* wird, und Prädikat, was nur in Beziehung auf daſſelbe, als Objekt, gedacht wird. Bei dem erſteren ſind die Begriffe, Urtheile von der Möglichkeit der Dinge, und die Urtheile, Schlußſätze von der Nothwendigkeit der Dinge, aus dem vorigen hergeleitet; bei dem Letzteren ſind Begriffe auch Urtheile von der Möglichkeit der Dinge, die aber in einer einſeitigen Syntheſis ſind.

ſtrakten Begrif nothwendig; denn wenn ich in der Syntheſis A B, A als von B getrennt, betrachte, ſo muß ich auch B als von A getrennt, betrachten; dieſes iſt aber bloß in der ſymboliſchen Erkenntniß möglich: denn in der Anſchauung muß ich nothwendig AB zuſammen betrachten, weil ſonſt dieſe Syntheſis keinen Grund haben würde. Es iſt aber doch ein Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Abſtrakten, indem A, obſchon es nicht in der Anſchauung als ein ſolches (abſtrahirt von AB) dargeſtellt werden kann, doch ein reeller Begrif (der Folgen hat) iſt; hingegen B kein reeller Begrif iſt, obſchon durch ſein Hinzukommen zu A ein neuer reeller Begrif (der neue Folgen hat) entſpringt. A iſt alſo hier Subjekt, und B Prädikat dieſer Syntheſis; das Subjekt enthält alſo mehr Realität als das Prädikat, denn auſſer dem Antheil, den es mit dieſem zugleich hat an den neuen Folgen, ſo hat es noch dazu, erſtlich: die ihm eigene, woran dieſes keinen Antheil hat; zweitens, die Möglichkeit der neuen Folgen.

Laßt uns alſo ſetzen: zwei Subjekte A und B die ein gemeinſchaftliches Prädikat C haben, ſo daß daraus zwei verſchiedene Syntheſes, AC, BC, entſpringen: ſollen alſo dieſe beiden Syntheſes reell (nicht bloß ſymboliſch) ſeyn, ſo muß C an ſich be-

trachtet kein reeller Begrif ſeyn; d. h. er muß als ein ſolcher keine Folgen haben, die Syntheſes AC, BC, hingegen müßen Folgen haben, die A und B an ſich nicht hatten, folglich müſſen dieſe neuen Folgen ihren Grund bloß in der Syntheſis haben; ferner: da die Syntheſis AC von der BC unterſchieden iſt: ſo müſſen auch die Folgen der Erſteren von den Folgen der Letzteren unterſchieden ſeyn. Ich frage alſo: wo liegt hier der Grund der Verſchiedenheit? Es kann nicht im Prädikat C ſeyn, weil C nothwendig in beider Syntheſis mit ſich ſelbſt einerlei iſt, auch nicht in A und B an ſich, denn, wenn der Grund der Verſchiedenheit (als Beſtimmung) der Folgen, in A und B an ſich angetroffen werden ſoll, ſo müßten die Folgen ſelbſt auch ſchon in A und B an ſich angetroffen werden; (weil das Verſchiedenſeyn keine neue Beſtimmung, wodurch der Begrif des Objekts ſynthetiſch erweitert würde, iſt, ſondern bloß ein Reflektionsbegrif, wodurch wir eine beſondere Art Verhältniß denken) und die Syntheſis wäre alſo nicht reell, (indem aus AC, BC, keine neue Folgen, die nicht ſchon aus A und B an ſich entſpringen, angegeben werden können). Es kann auch nicht in der Verbindung von Subjekt und Prädikat liegen; denn was heißt einen Grund in der

Verbindung haben, anders, als daß beide Antheil daran haben?

Oder noch kürzer; jeder wird, wie ich hoffe, mir zugeben, daß verſchiedene Gründe nicht einerlei Folgen haben können; denn ſind ſie völlig verſchieden, d. h. iſt die Setzung des Einen, die Hebung des Andern, ſo iſt gewiß, daß, wenn A ein Grund (Bedingung) von Etwas iſt: ſo kann nicht zugleich non A, oder die Hebung des Grunds, der Grund von dieſem Etwas ſeyn. Sind ſie aber nicht völlig, ſondern bloß zum Theil verſchieden, zum Theil aber einerlei; ſo kann, wenn A der Grund von Etwas iſt, zugleich B, nur in ſo fern es mit A einerlei iſt, der Grund von dieſem Etwas ſeyn, und alsdann iſt nicht A, nicht B, ſondern bloß das, was bei ihnen einerlei iſt, der Grund von dieſem Etwas. Will man ſagen, daß Verſchiedenſeyn nicht (ganz oder zum Theil) Gegenſetzung, ſondern eine beſondere Form ſey, ſo muß man doch geſtehen, daß, wenn es ſchon nicht Gegenſetzung ſelbſt iſt, es doch dieſelbe vorausſetzt, indem das, was verſchieden iſt, ſich einander nothwendig ausſchließt; oder, um etwas von A Verſchiedenes zu denken, muß man vorher A haben, und dann dieſes Etwas an ſeine Stelle ſetzen.

Oder noch anders: Eine nicht bloß ſymboliſche, ſondern reelle Syntheſis wird dadurch er-

kannt, daß man den einen Theil derſelben auch ohne den andern (an ſich), nicht aber umgekehrt, denken kann; da aber jeder dieſer Theile an ſich, als ein abſtrakter Begrif in keiner Anſchauung dargeſtellt werden kann: ſo können wir nicht wiſſen, ob der Eine derſelben an ſich gedacht werden kann, wenn wir ihn nicht durch verſchiedene Syntheſes in der Anſchauung wirklich darſtellen; denn nur daraus erkennen wir, daß keine dieſer Syntheſes zu ſeiner Denkbarkeit nothwendig ſey; folglich muß er auch ohne ſie, d. h. an ſich, gedacht werden können. Die Nothwendigkeit dieſer Syntheſis wird alſo auf dem andern Theil einer jeden beruhen, der nicht ohne den Erſten (an ſich) gedacht werden kann. Nehmen wir alſo an, eine zweien Beſtimmbaren gemeinſchaftliche Beſtimmung, ſo wird dieſe Beſtimmung zum Beſtimmbaren (weil ſie in verſchiedener Syntheſis gedacht werden kann) und auch umgekehrt, wider die Vorausſetzung. Wollte man noch daran zweifeln, daß das, was in verſchiedener Syntheſis dargeſtellt wird, auch an ſich gedacht werden kann, ſo betrachte man nur allgemeine Begriffe in Anſehung ihrer Folgen; und man wird finden, daß nichts, was mit ihnen in irgend einer Syntheſis verknüpft iſt, den mindeſten Antheil an ihren

Folgen hat, woraus ihre Unabhängigkeit von aller Syntheſis überhaupt (in Anſehung ihrer Folgen, obſchon nicht in Anſehung ihrer Darſtellung in einer Anſchauung) zur Genüge erhellen wird.

Ich glaube auch nicht, daß man mir dieſe Behauptung durch irgend eine Induktion umſtoßen wird. Wenn man z. B. einwenden wollte, jedem Körper als Subjekt, kömmt das Prädikat Figur zu; eine beſtimmte Farbe z. B. roth kann verſchiedenen Körpern zukommen u. dergl. Denn man betrachte nur dieſe Beiſpiele genauer, ſo wird ſich finden, daß im erſteren, Figur kein unmittelbares Prädikat des Körpers, ſondern der Form deſſelben, nämlich des Raums iſt; ſo iſt auch im letztern, die Farbe kein Prädikat (Beſtimmung) ſowohl vom Körper überhaupt, als von irgend einem beſondern Körper: denn wovon ſoll ſie eine Beſtimmung ſeyn? etwa von der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Schwere, Härte und dergl.? — Das können nur diejenigen glauben, die die Natur einer Beſtimmung nicht einſehen, und die Dinge der Einbildungskraft, als Dinge des Verſtandes anſehen. Die Zuſammennehmung dieſer Qualitäten iſt bloß eine Syntheſis der Einbildungskraft, wegen ihres Zugleichſeyns in Zeit und Raum (die Vermuthung eines inneren Grun-

des, iſt und bleibt bloß eine Vermuthung — nämlich in Anſehung unſrer, obſchon man geſtehen muß, daß in Anſehung des unendlichen Verſtandes die aſſertoriſch-ſynthetiſchen Sätze apodiktiſch, ſo wie die apodiktiſch-ſynthetiſchen Sätze analytiſch ſeyn müſſen —); nicht aber eine Syntheſis des Verſtandes: man kann ſo wenig einen rothen Körper als eine ſüße Linie denken.

Das Verfahren des Verſtandes bei Bildung der Begriffe iſt ſeinem Verfahren im Urtheilen entgegengeſetzt. Im erſten Falle handelt er ſynthetiſch, im zweiten aber, analytiſch. Bei Bildung der Begriffe, fängt er vom Allgemeinen an und gelangt durchs Beſtimmen zum Beſondern; im Urtheilen hingegen iſt es umgekehrt, er denkt erſt das Beſondre, welches er durch Weglaſſung der Beſtimmungen dem Allgemeinen ſubſumirt: daher müßen auch die Benennungen von Subjekt und Prädikat in beiden verwechſelt werden. Bei Begriffen iſt Subjekt das Allgemeine, und Prädikat das Beſondere. Beim Urtheilen iſt es umgekehrt, aber nur der Benennung nach; denn in der That iſt Begrif und Urtheil einerlei. Wenn ich z. B. ſage: ein Dreieck kann rechtwincklicht ſeyn; ſo iſt es nichts anders, als daß ich durch dieſe Operation den Begrif eines rechtwinklichten Dreiecks

denke: — und wenn ich ſage; ein Menſch iſt ein Thier, ſo heißt dies ſo viel, der Begrif Menſch entſtehet dadurch daß ich den Begrif von Thier näher beſtimme. Es geſchiehet bei dieſem Urtheile eine Wiedererinnerung des Begrifs, und dergl. mehr. So auch wenn ich ſage A iſt Urſache von B, ſo entſtehet mit dieſem Urtheile zugleich der Begrif von Urſache: denn wie ſchon gezeigt worden, die bloße Form der hypothetiſchen Urtheile, ohne ſie auf beſtimmte Gegenſtände anzuwenden, enthält noch nicht den Begrif von Urſache, denn Urſache iſt etwas, wodurch etwas anderes beſtimmt wird; beſtimmt aber heißt nicht blos geſetzt ſondern beſtimmt geſetzt. Folglich enthält die bloße Form (wenn etwas überhaupt geſetzt wird, ſo muß etwas anders überhaupt geſetzt werden): noch nicht den Begrif von Urſache.

Nachdem ich alſo feſtgeſetzt habe: daß eine Beſtimmung nicht ohne das Beſtimmbare gedacht werden kann, ſo folgt von ſelbſt, daß eine Beſtimmung in Anſehung unſeres Bewußtſeyns nichts anders, als ein Verhältniß ſeyn kann*),

*) Dieſes gilt von einem abſoluten Begrif; denn die Beſtimmung eines relativen Begrifs, iſt nichts anderes, als der beſondere Gegenſtand, worauf er angewendet wird, d. h. eine Anſchauung.

und dieſes entweder ein inneres, oder ein äuße-res. Z. B. in dem Begriff einer geraden Linie, iſt das Prädikat gerade ein inneres Verhältnis, d. h. die Einerleiheit der Richtung der Theile; in dem Begriffe einer Perpendikularlinie aber, iſt das Perpendikularſeyn ein äußeres Verhältniß näm-lich in Beziehung auf eine andere Linie und dergl. In einer Syntheſis von Anſchauung und Begrif kann ſo wohl die Anſchauung als der Begrif Sub-jekt oder Prädikat ſeyn, u. ſ. w. Die Begriffe von Subjekt und Prädikat, auf Gegenſtände der Er-fahrung angewendet, liefern uns die Begriffe von **Subſtanz** und **Accidenz**. Wenn man näm-lich einen Gegenſtand der Erfahrung (Anſchauung) in verſchiedener Syntheſis denken kann, (und weil es ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, ſo kann man nicht anders überzeugt ſeyn, daß man ihn in ver-ſchiedener Syntheſis denken kann, als wenn man ihn wirklich in verſchiedener Syntheſis gegeben denkt): ſo heißt er Subſtanz; ſeine verſchiedenen Beſtimmungen aber, womit er in Syntheſis ge-dacht wird, heißen ſeine Accidenzen. Weil aber

Z. B. Wenn ich ſage: das Feuer erwärmt den Stein, ſo wird hier der allgemeine Verhältniß-Begrif von Urſache durch einen beſondern Gegen-ſtand, nämlich, das Feuer, beſtimmt.

die Zeit die Form der Anſchauungen iſt und alſo verſchiedene Vorſtellungen nicht zugleich gedacht werden können, ſo können dieſe verſchiedenen Syntheſes nicht anders als aufeinander folgend in der Zeit gedacht werden; in allen aber muß das Subjekt mit ſich ſelbſt einerlei ſeyn, d. h. die Subſtanz muß nothwendig etwas beharrliches in der Zeit ſeyn, die Accidenzen aber etwas wechſelndes, woraus man ſiehet, daß man die Begriffe von Subſtanz und Accidenz keinesweges auf Dinge die nicht in der Zeit exiſtiren (Dinge an ſich, nicht Anſchauungen) anwenden kann, denn alsdann werden ſie gar keine Bedeutung haben. Denn ich weiß gar nicht, wie es möglich iſt, daß ein Ding an ſich oder durch ein ander Ding gedacht werden ſoll. Man muß nicht einwenden, daß ich mir doch dieſe Begriffe durch Beiſpiele aus der Mathematik (deren Gegenſtände a priori ſind) erläutern kann. In dem Begrif einer geraden Linie z. B. iſt Linie das Subjekt, und Geradeſeyn das Prädikat; weil nämlich das Erſtere ohne das Letztere, nicht aber umgekehrt, gedacht werden kann. Denn man bedenke nur, daß Raum mit allen ſeinen möglichen Beſtimmungen, Formen der Sinnlichkeit und zugleich Anſchauungen ſelbſt ſind, d. h. etwas (obſchon a priori) Gegebenes, nicht

aber

aber etwas gedachtes; folglich kann ich mit Recht Linie als etwas Gegebenes, ohne Verhältnißbeſtimmung des Geradeſeyns, denken. So iſt es aber nicht mit den Objekten a priori (noumnea); von dieſen haben die reinen Verſtandsbegriffe gar keine Bedeutung: denn außerdem daß wir die Möglichkeit der bloßen Form der ſynthetiſchen Urtheile, ohne Anſchauungen nicht einſehen können; ſo können wir auch durch ſie blos einen Gegenſtand denken, nicht aber denſelben erkennen. Dieſes geſchiehet nur durch die Merkmale des beharrlichen und wechſelnden Daſeyns in der Zeit.

Fünfter Abſchnitt.

Ding, Möglich, Nothwendig, Grund, Folge, u. ſ. w.

Ein möglich Ding wird 1) dem formaliter-poſitiv erkannten Unmöglichen entgegengeſetzt, und bedeutet alsdann die Abweſenheit des Widerſpruchs, 2) dem formellen Nichts oder dem formaliter-problematiſch Möglichen und Unmöglichen; und bedeutet alsdann eine poſitive erkannte Syntheſis, daß das Prädikat dem Subjekte als die Beſtimmung dem Beſtimmbaren zukommen kann. Dieſe Syntheſis iſt einſeitig. Das Beſtimmbare iſt derjenige Theil derſelben, der ſowohl an ſich als disjunctive mit andern (außer der wirklich gedachten) Beſtimmungen gedacht werden kann. Die Beſtimmung aber kann ohne zum wenigſten (ſiehe Abſchnitt 3.) etwas Beſtimmbares über-

haupt an ſich nicht gedacht werden. Z. B. in der Syntheſis einer geraden Linie, iſt Linie das Beſtimmbare, ſie kann ſowohl an ſich, als mit einer andern Beſtimmung (ſchief) gedacht werden: hingegen iſt das Geradeſeyn, die Beſtimmung, die an ſich ohne etwas dadurch Beſtimmbares, nicht gedacht werden kann. Dieſe Syntheſis iſt alſo von der Syntheſis der Verhältnißbegriffe verſchieden, indem dieſe letztere wechſelſeitig iſt, d. h. keiner von den Theilen der Syntheſis kann ohne den andern gedacht werden, wie z. B. Urſache und Wirkung; jeder derſelben iſt Beſtimmbares (durch den andern) und Beſtimmung (des andern) zugleich. Nimmt man aber mehrere Dinge, wovon jedes an ſich gedacht werden kann, willkührlich zuſammen, ſo iſt dieſe Syntheſis formaliter problematiſch und dieſem Möglichen entgegengeſetzt.

3) Dem materiellen Nichts: dann bedeutet es eine gegebene Anſchauung, die das Subſtratum dieſer Syntheſis iſt, ohne welche dieſe eine bloße ſubjektive Form, ohne objektive Realität ſeyn würde.

4) Dem Wirklichen: dieſes bedeutet wiederum entweder Abweſenheit einer zufälligen (reiner Begrif) oder einer weſentlichen Materie.

(Idee) z. B. der Begrif eines Dreiecks, abſtrahirt vom Körper womit ihn die Einbildungskraft in Zeit und Raum (durch Zugleichſeyn) verknüpft, iſt von der erſtern Art; die Aſymptoten einer krummen Linie ſind von der letztern Art. In dieſem Falle iſt die Syntheſis des endlichen und des unendlichen Verſtandes formaliter einerlei; ſie ſind nur materialiter verſchieden, indem der erſtere dieſelbe nur zum Theil intuitiv machen kann, das übrige iſt bloß ſymboliſch: der letztere hingegen ſtellet ſich das Ganze intuitiv vor.

5) Dem Nothwendigen: und dieſes entweder formaliter, wenn nämlich die Syntheſis nicht nach dem Geſetz der Identität, auch nicht der Relation; oder materialiter, wenn die Syntheſis nicht in der Anſchauung nothwendig iſt, ſo wie z. B. in dieſem Urtheile: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, u. dergl. m.

Ein Ding iſt alſo entweder bloß negativ oder auch poſitiv möglich; das erſtere iſt dasjenige deſſen Begrif keinen Widerſpruch enthält, d. h. wenn nicht einen und eben demſelben Subjekt ein Prädikat beigelegt und zugleich nicht beigelegt wird (ohne auf den Inhalt des Subjekts und Prädikats zu ſehn). Das letztere ſetzt zwar das erſtere voraus, es erfordert aber auch noch etwas außerdem: 1) eine,

dem Begrif zum Grunde liegende Anſchauung, und das darin gedachte Verhältniß, z. B. eine gerade Linie u. dergl.; 2) einen objektiven Grund der Möglichkeit, der, wie ich ſchon gezeigt, darin beſteht, daß das Subjekt auch ohne das Prädikat, nicht aber umgekehrt gedacht werden kann, wodurch die Syntheſis nicht bloß willkührlich, ſondern im Objekt ſelbſt gegründet iſt. Die gerade Linie kann hier wieder zum Beiſpiele dienen; 3) eine Definitio realis oder die Erklärung der Entſtehungsart deſſelben. Man ſieht hieraus, daß das poſitiv Mögliche mehr Realität enthält, als das bloß negativ Mögliche.

Das Wirkliche iſt nicht, wie einige Philoſophen vorgeben, ein Ens omni modo determinatum; denn wenn ich ſchon zugeben wollte, daß jedes wirkliche ein Ens omni modo determinatum iſt, ſo folgt doch nicht daraus, daß auch umgekehrt, ein jedes Ens omni modo determinatum wirklich ſeyn muß. Ein rechtwinkligtes Δ von beſtimmter Größe (das gewiß ein Ens omni modo determinatum iſt) iſt deswegen doch nicht wirklich, u. dergl. m. Ja, es iſt ſogar zu zweifeln, ob ſelbſt der erſte Satz ſeine Richtigkeit hat, daß nämlich jedes wirkliche ein Ens omni modo determinatum ſeyn muß. Wir erkennen das Wirkliche bloß durch

ſeine Cauſal-Verknüpfung mit andern Dingen, das heißt, durch ſein Wirken oder Leiden. Nun möchte ich gerne wiſſen, woher ich überzeugt ſeyn kann, daß ein wirkliches Ding, das Gold z. B. omni modo determinatum iſt, denn da ſeine Determinationen nichts anders als ſeine beſondern Arten von Vermögen oder Cauſal-Verknüpfung mit andern Dingen iſt, z. B. daß es im Feuer ſchmelzbar iſt, in Aqua regis auflösbar iſt, nicht aber in Aqua forti u. dergl. Dieſes alles kann ich aber nicht a priori ſondern bloß a poſteriori aus der Erfahrung wiſſen, und alſo mich nur durch eine ins unendliche gehende Erfahrung (das aber unmöglich iſt) davon überzeugen; ſo iſt ein ens omni modo determinatum bloß eine Idee. Die Wirklichkeit erfordert alſo eine andere Definition: nämlich das Wirkliche iſt dasjenige, worinnen ich zwar eine Syntheſis, aber nicht nach Geſetzen des Verſtandes (des Beſtimmbaren und der Beſtimmung), ſondern bloß der Einbildungskraft wahrnehme. Z. B. das Gold iſt eine wahrgenommene Syntheſis der gelben Farbe, vorzüglichen Schwere, Härte u. dergl. Es iſt hier keine Syntheſis des Verſtandes, weil dieſe Merkmale nicht im Verhältniß von Subjekt und Prädikat (das Beſtimmbare und ſeine Beſtimmung) ſind, indem ſie ohne einander gedacht wer-

den können; ſondern ſie werden bloß darum zuſammengenommen, weil ſie einander in Zeit und Raum begleiten. Ich gebe gerne zu, daß die Syntheſis der Einbildungkraft einen innern Grund haben muß, d. h. daß ein Verſtand, der das innere Weſen des Goldes kennt, ſich von demſelben einen ſolchen Begrif machen muß, daß dieſe als Eigenſchaften aus dem Weſen nothwendig folgen müſſen; aber immer wird doch dieſe Syntheſis in Anſehung unſerer eine bloße Syntheſis der Einbildungskraft bleiben.

Das bloß mögliche alſo, was dieſem wirklichen entgegengeſetzt iſt, iſt das erdichtete, d. h. eine nicht wahrgenommene ſondern ganz willkührliche Syntheſis, z. B. die grüne Farbe, vorzügliche Schwere u. dergl. Es iſt vom wirklichen nicht der Art, ſondern bloß dem Grad nach, d, h. der wenig öftern Begleitung in Zeit und Raum oder minder Stärke der Vorſtellungen ſelbſt, unterſchieden.

Ding an ſich. Begrif eines Dings. Der Begrif eines Dings kann vom Dinge ſelbſt bloß in Anſehung der Vollſtändigkeit unterſchieden ſeyn, entweder der materiellen oder der formellen Vollſtändigkeit. Ein rechtwinklichtes △ von beſtimmter Größe in einer Conſtruktion gebracht, iſt Ding und Begrif eines Dinges

zugleich; dahingegen ein △ überhaupt bloß der Begrif eines Dinges, nicht aber das Ding ſelbſt iſt, weil ihm zu ſeiner Darſtellung in einer Anſchauung noch Beſtimmungen fehlen; er iſt alſo bloß wegen ſeiner materiellen Unvollſtändigkeit vom Dinge ſelbſt unterſchieden. Das Ding Gold iſt ein unbekanntes Weſen, deſſen Eigenſchaften ſind gelbe Farbe, vorzügliche Schwere u. ſ. w. Die Syntheſis dieſer macht bei uns den Begrif von Gold aus; dieſer Begrif iſt vom Dinge ſelbſt bloß wegen ſeiner formellen Unvollſtändigkeit (Mangel der Einſicht in der objektiven Verknüpfung dieſer Eigenſchaften) unterſchieden u. dergl.

Der Satz: alles wirkliche iſt möglich, will dreierlei ſagen; 1) es muß nicht poſitiv unmöglich ſeyn, oder es muß keinen Widerſpruch enthalten; 2) es muß auch nicht poſitiv möglich ſeyn, d. h. die Syntheſis der Einbildungskraft muß von uns nicht begriffen werden können; 3) es muß auch poſitiv möglich ſeyn, d. h. ſie muß an ſich in einer Syntheſis des Verſtandes ihren Grund haben.

Der Satz: das unmögliche kann nicht wirklich ſeyn, heißt nicht ſo viel, die Beſtandtheile einer wirklichen Syntheſis dürfen ſich nicht widerſprechen (denn dieſe können ſich nicht widerſprechen, weil jeder derſelben an ſich vorgeſtellt werden kann,

das ſich widerſprechende aber iſt nur ſo in Beziehung auf einander) ſondern die Bedeutung iſt dieſe: jeder dieſer Theile muß ſich ſelbſt nicht widerſprechen, wie z. B. wenn man ſagt: eine goldene viereckigte Kugel u. dergl.

Wirklich, wird 1) dem formaliter poſitiv erkannten Unmöglichen entgegengeſetzt, und in dieſem Falle hat der Satz: alles Wirkliche iſt möglich, ſeine Richtigkeit. 2) Dem problematiſchen: in ſo fern die Syntheſis des Wirklichen (ob ſchon keine Syntheſis des Verſtandes) nicht ganz willkührlich, ſondern eine reelle Syntheſis der Einbildungskraft in Zeit und Raum iſt. 3) Dem materiellen Nichts. 4) Dem Nothwendigen.

Das Nothwendige iſt allem dieſen entgegengeſetzt, und erhellet aus dem ſchon angeführten.

Grund eines Objekts: iſt eine Regel oder Bedingung, wonach ein Objekt vorgeſtellet werden kann. Das Objekt ſelbſt iſt das darin Gegründete. Z. B. Der Verſtand ſchreibt ſich eine Regel oder Bedingung vor, aus einem gegebenen Punkte eine unendliche Anzahl Linien zu ziehen, die einander gleich ſeyn ſollen, wonach (durch Verbindung der Endpunkte) ein Zirkel dar-

geſtellt werden ſoll. Die Gleichheit der Linien iſt hier Grund, der Zirkel aber das Gegründete: dieſer Grund iſt aber noch zur Entſtehung des Gegründeten (des Objekts) unzureichend, bis der Verſtand wiederum ſeinen Grund (die Regel oder Bedingung zur Gleichheit der Linien, durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte) ausfündig gemacht hat. Grund iſt alſo ein Verſtandsbegrif; zureichender Grund aber bloß eine Vernunftidee, zu der man ſich immer nähern, (wodurch der Gebrauch der Vernuſt erweitert wird) die man aber niemals erreichen kann.

Grund einer Erkenntniß (eines Urtheils) in der engſten Bedeutung iſt ein allgemeines Urtheil, das als Oberſatz von dem gegebenen Urtheil, als Schlußſatz gedacht wird, wodurch dieſer ein analytiſcher Satz wird. Grund in weiterer Bedeutung iſt bloß das Subjekt als Bedingung des Urtheils gedacht; dies iſt alſo bloß ein ſynthetiſches Urtheil. Die erſte Art Grund wird durch weil, die zweite durch wenn ausgedrückt. Ein Dreieck iſt ein Dreieck, weil jedes Ding mit ſich ſelbſt einerlei iſt; eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten; d. h. wenn eine Linie gerade iſt, ſo u. ſ. w. Die Definitionen der Mathematik ſind Bedingungen, aber nicht Gründe

(in engſter Bedeutung) der Sätze. Wenn die Urtheile den Begriffen vorausgehen, oder, wenn die Urtheile Verhältniſſe, welche Definitionen der Begriffe ſind (wie alle reine Urtheile a priori nach meiner Erklärung), ausdrücken: ſo ſind ſie ſubjektiv-analytiſche, und objektiv-ſynthetiſche Urtheile; z. B. jede Urſache hat eine Wirkung; dieſe Synthesis von Urſache und Wirkung iſt nicht analytiſch (objektive betrachtet) weil Urſache mit Wirkung nicht einerlei iſt, und doch müſſen ſie (in Anſehung des Subjekts des Denkens) zuſammengedacht werden, indem ſie einander wechſelsweiſe erklären.

Ferner wird Grund bloß von der Erkenntniß, nicht aber vom Daseyn eines Dinges gebraucht; es bedeutet, wie ſchon erwähnt worden, eine vorher erlangte Erkenntniß als Bedingung einer neuen Erkenntniß betrachtet. Betrift dieſe neue Erkenntniß nicht die Denkbarkeit überhaupt, ſondern die Art des Daſeyns der Objekte, ſo heißt dieſer Grund Urſache. Ich will es mit Beiſpielen erläutern: die Summe der Winkel eines Dreiecks iſt zweien rechten gleich; dieſes iſt eine neue Erkenntniß: der Grund derſelben iſt eine ſchon erlangte Erkenntniß; nämlich: daß ein Ding ſich ſelbſt gleich iſt, und daß, wenn zwei Parallellinien von einer

dritten geſchnitten werden, die Wechſelwinkel einander gleich ſind. Hier iſt alſo der Antecedens die Bedingung zum Conſequens in dieſem neuen Urtheil, und das vorhergehende Urtheil der Grund dieſes neuen Urtheils. Suche ich hingegen den Grund zu dieſem Urtheil: wenn a vorhergeht, ſo muß b darauf nothwendig folgen, welches die Exiſtenz dieſer Objekte betrift, ſo heißt es: ich ſuche die Urſache davon. Finde ich alſo dieſen Grund oder dieſe Urſache in keiner ſchon erlangten Erkenntniß, ſo giebt es hier gar keinen Grund oder Urſache; denn ſagen: ein Ding iſt Urſache ſeiner ſelbſt, heißt ſo viel ſagen, als: es hat keine Urſache; ſondern bloß, der Andetecens iſt die Bedingung zum Conſequens, wie in dieſem Urtheile z. B. die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zween Punkten. Es iſt alſo ein Irrthum, wenn man ſagt: daß in dieſem hypothetiſchen Urtheil, wenn a vorhergeht, ſo muß b darauf nothwendig folgen, das Vorhergehende a die Urſache von dem Folgenden b ſey; ſondern es iſt bloß die Bedingung deſſelben; Urſache giebt es hier gar nicht. Dieſes Urtheil findet alſo nicht ſtatt bei Dingen an ſich, wo a nicht als Bedingung beſtimmt iſt. Man müßte ſich eigentlich ſo ausdrücken: Was iſt der Grund oder die Urſache, daß wenn a vorhergeht,

b darauf folgen muß? die Antwort hierauf würde ſeyn: es iſt ſo nothwendig, d. h. es hat in der That keinen Grund, oder keine Urſache. So wie wenn man fragte: Was iſt der Grund, daß die gerade Linie die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten iſt? und man antwortete: weil ſie eine gerade Linie iſt; d. h. der Grund des Prädikats iſt im Subjekte ſelbſt; oder genauer zu reden: dieſes Urtheil hat in der That keinen Grund; d. h. es giebt kein allgemeines Urtheil, wovon dieſes als von einer vorhergehenden Erkenntniß abgeleitet werden könnte. Es iſt alſo ſonderbar, daß, indem wir den Grund unſers Urtheils zu wiſſen glauben, dadurch daß wir ihn im Subjekte deſſelben ſetzen, wir dadurch eben anzeigen, daß wir dieſen Grund nicht wiſſen.

Sechster Abſchnitt.

Einerleiheit, Verſchiedenheit, Gegenſetzung, Realität, Negation, logiſch und transſcendental.

Einerleiheit und Verſchiedenheit. Der Gebrauch dieſer Begriffe iſt allgemeiner als der Gebrauch der Kategorien. Einerleiheit und Gegenſetzung, beziehen ſich auf ein Ding überhaupt; a iſt mit a Einerlei, a iſt dem non a entgegengeſetzt. Verſchiedenheit beziehet ſich zwar nicht auf ein Ding überhaupt, aber doch nicht auf (durch Bedingungen) beſtimmte ſondern bloß auf beſtimmbare Dinge; die Kategorien hingegen beziehen ſich auf durch Bedingungen beſtimmte Dinge, Einerleiheit, Verſchiedenheit ꝛc. ſind Verhältnißbegriffe, deren jeder ohne den andern nicht gedacht werden kann. Wenn man ſagt a und b ſind einerlei, ſo iſt dies nur in gewiſſem Be-

tracht; in einem andern Betracht hingegen muß man ſie nothwendig (in ſo fern es mehrere Dinge ſind) als verſchieden denken. Wenn man auch ſagt: ein Ding iſt mit ſich ſelbſt einerlei, ſo betrachtet man es wenigſtens zweimal, d. h. zu verſchiedenen Zeiten; dieſe Zeitverſchiedenheit macht alſo das Ding in gewiſſem Betracht von ſich ſelbſt verſchieden. Von einem Begriffe können wir gewiß ſeyn, daß er völlig mit ſich ſelbſt einerlei iſt, nicht aber von einem Gegenſtand: (ein Begrif mit einer ihm zum Grund gelegten Anſchauung): denn auſſer der gedachten Verſchiedenheit der Zeit, kann er auch in Anſehung des Begrifs ſelbſt verſchieden ſeyn, d. h. wir können uns im Urtheile irren. Es können auch keine Gegenſtände völlig verſchieden ſeyn, ohne zugleich auch in gewiſſem Betracht einerlei zu ſeyn; denn ſonſt wären ſie nicht bloß verſchieden, ſondern entgegengeſetzt, und alsdann hieße es: man vergleicht nicht zwei Gegenſtände, ſondern einen Gegenſtand mit Nichts, untereinander, nach der Baumgartenſchen Definition (wenn in a etwas iſt, was in b nicht iſt). Dieſer Erklärung zufolge, werden alle Dinge einerlei und bloß der Größe nach verſchieden d. h. ähnlich ſeyn, oder a muß eine unendliche Anzahl Merkmale enthalten. Das erſte folgt, wenn man

$b = \frac{a}{n}$ annimmt, das letzte aber wenn man ſetzt: $a = \alpha B$, $b = \alpha$. Denn wenn a zwei Merkmale $B\alpha$ hat, ſo muß wiederum a von b verſchieden ſeyn, u. ſ. w. ins Unendliche.

Eigentlich iſt Verſchiedenheit keine beſondere Form, ſondern bedeutet bloß den Mangel der Einerleiheit, oder der objektiven Einheit; obſchon der actus der Beziehung der Objekte auf einander immer eine ſubjektive Einheit des Bewußtſeyns iſt. Aber in der That laſſen ſich dieſe wie alle Verhältnißbegriffe überhaupt ohne Zirkel nicht definiren; ſie ſind allgemeine Formen des Denkens, wodurch der Verſtand Einheit ins Mannichfaltige bringt. Von Anſchauungen an ſich (abſtrahirt von ihren Formen a priori, Zeit und Raum) kann man eben ſo wenig ſagen, daß ſie einerlei, als daß ſie verſchieden ſind, (denn hier iſt die Kantiſche Frage: quid juris? ganz unauflöslich); wo es nicht in Anſehung ihrer Differenziale oder Elemente, wie ich oben gezeigt habe, geſchiehet. Wir können dieſe Begriffe nur von den Formen der Anſchauungen, oder nach meiner Erklärungsart, von ihren Differenzialen, und vermittelſt dieſer, von den Anſchauungen ſelbſt gebrauchen. Nur von Begriffen

oder Ideen a priori kann man alſo urtheilen, ob ſie einerlei oder verſchieden ſind; oder auch von Anſchauungen bloß, vermittelſt ihrer Formen, in ſo fern ſie nämlich in einerlei Zeit und Raum ſind, oder nicht. Gegenſetzung, iſt auch ein Verhältnißbegrif, deſſen ſich auf einander beziehende Glieder oder Extrema, Realität und Negation ſind. Dieſe werden von den allgemeinen logiſchen Funktionen der Bejahung und Verneinung abgeleitet, die uns über die Materie oder den Inhalt der Urtheile (Subjekt und Prädikat) nichts belehren, ſondern bloß die Form, oder die Art ihrer Beziehung auf einander ausdrucken. Wir machen auch dieſe Formen zu Objekten des Denkens ſelbſt, und denken Realität und Negation als wären es Dinge an ſich die uns gegeben ſind. Gegenſetzung, (als das Gemeinſchaftliche dieſer beiden Extremen in Beziehung auf einander), Realität und Negation (als die Extrema ſelbſt), können nicht ohne einander begriffen werden; ſo wenig als Größe überhaupt ohne größer und kleiner, (die Ingredienzien der Definition von Größe) und dieſe wiederum ohne einander, und ohne Größe überhaupt gedacht werden können. Es iſt alſo ungereimt geſagt, (wie man gewöhnlich zu thun pflegt) Realität und Negation ſind einander entgegen-

geſetzt: denn da Negation das Korrelatum der Realität iſt, ſo können die Korrelata niemals einander entgegengeſetzt ſeyn: d. h. das eine hebt das andere nicht auf, ſondern ſie erklären ſich einander vielmehr. Wenn man alſo ſagt: Negation iſt der Realität entgegengeſetzt, ſo iſt es ſo viel, als ſagte man: Wirkung iſt der Urſache entgegengeſetzt. Verſtehet man aber unter Negation nicht bloß Hebung der Realität ſondern den Begrif von Hebung überhaupt, ſo heißt: Realität iſt der Negation entgegengeſetzt, ſo viel, als ſagte man: der Begrif von größer oder kleiner iſt dem Begrif von Größe überhaupt entgegengeſetzt; da doch dieſer ohne jenen nicht gedacht werden kann, weil Größe überhaupt das Gemeinſchaftliche beider Korrelate (größer und kleiner) iſt. So iſt hier auch Gegenſetzung das Gemeinſchaftliche beider Korrelate Realität und Negation; und dies iſt eben die Natur ſolcher Verhältnißbegriffe, worin ſie ſich von allen übrigen Verſtandesprodukten unterſcheiden: nämlich bei dieſen letztern gehen die Begriffe dem Urtheile voraus, d. h. um zu urtheilen oder die Beziehungen und Verhältniſſe dieſer Dinge einzuſehen, oder die Form durch die Kopula zu beſtimmen, muß man erſt vom Subjekt an ſich, und vom Prädikat an ſich, Begriffe

erlangen, d. h. die Materie gehet der Form voraus; bei den erſtern hingegen, bekömmt man erſt durchs Urtheilen Begriffe von Subjekt und Prädikat, d. h. die Form gehet der Materie voraus, oder genauer zu reden, ſie entſtehen beide zugleich.

Außer dieſem kann man noch aus andern Gründen nicht ſagen: die logiſche Realität iſt der logiſchen Negation entgegengeſetzt: denn dieſe Formen oder Handlungen des Bejahens und Verneineinens ſelbſt, ſind einander nicht bloß entgegengeſetzt, d. h. die Setzung des einen iſt nicht bloß die Hebung des andern, ſondern eine von derſelben verſchiedene Setzung. Man kann es auch nicht von den Objekten der logiſchen Gegenſetzung behaupten; denn die Logik unterſcheidet ihre Objekte nicht; ſondern bloß von den transſcendentalen Objekten, in ſo fern das eine mit dem Subjekt des Denkens unter der Form der Bejahung, das andere aber unter der Form der Verneinung gedacht wird. Ich werde mich darüber näher erklären. Realität und Negation ſind ſowohl logiſch (Bejahung und Verneinung), als transſcendental (etwas und nichts). Im erſten Falle ſind ſie die zwei allgemeinſten Formen der Urtheile, oder Arten der Beziehungen der Objekte

auf einander; ja ſie ſind ſogar Formen der Formen ſelbſt; und dies auf zweierlei Weiſe: entweder, indem ſie Arten der Beziehungen der Formen auf einander ſind, wie wenn ich ſage: einer Subſtanz kommen Accidenzen zu, welches eine Beziehung der Bejahung zwiſchen Subſtanz und Accidenzen iſt, die ſelbſt wiederum durch Beziehungen erklärt werden, u. dergl.; oder indem ſie das Allgemeine, das durch die Formen auf verſchiedene Arten beſtimmt wird, ausmachen. Wenn ich z. B. ſage: a iſt Urſache von b, ſo heißt es ſo viel: ich beſtimme die allgemeine Form der Bejahung durch Urſache; und wenn ich ſage: a iſt nicht Urſache von b, ſo beſtimme ich die allgemeine Form der Verneinung durch Urſache, u. dergl. m.; d. h. wenn ich ſage: a iſt nicht Urſache von b, ſo laſſe ich dadurch das Verhältniß der Objekte zu einander unbeſtimmt, in Anſehung meiner aber, iſt das poſitive Denken, daß a nicht Urſache von b iſt, ein Verhältniß dieſer Dinge zu meinem Denkungsvermögen. Im zweiten Falle ſind ſie alſo eben die logiſche Beziehungen, aber nicht der Objekte auf einander, ſondern bloß von Etwas auf das Subjekt des Denkens. Eine Realität in dieſem Sinne iſt alſo ein Etwas, welches in Anſehung des Subjekts der logiſchen Bejahung; ein Negations-Ding aber, ein

Etwas, was der Beziehung der Verneinung ſubſumirt wird.

Der Begrif von der Handlung der Verneinung iſt, ſo wie der von der Bejahung, eine transſcendentale Realität; und wenn man ſagt: Realität und Negation ſind einander entgegengeſetzt, ſo kann darunter nicht die logiſche, ſondern die transſcendentale Realität und Negation verſtanden werden, d. h. man vergleicht das was in Beziehung auf der Vorſtellungskraft der Form der Bejahung, mit dem was der Form der Verneinung, ſubſumirt wird, und ſubſumirt ſie alsdann der Form der logiſchen Verneinung (Entgegenſetzung). Wollte man aber ſagen: die logiſche Realität und Negation ſind einander entgegengeſetzt, ſo würde dieſes gar keine Bedeutung haben; denn da logiſche Verneinung nichts anders als Entgegenſetzung iſt, ſo würde ein Beſtandtheil der Materie des Urtheils (Entgegenſetzung) zugleich die Form deſſelben ſeyn, und es hieße dann ſo viel, als ſagte man z. B.: der Begrif der Einerleiheit iſt mit a einerlei, welches gar keinen Sinn hat.

Eine logiſche Realität iſt ſowohl eine ſubjektive als objektive Syntheſis oder Beziehung der Ob-

jekte auf einander. Hingegen iſt die logiſche Negation bloß eine ſubjektive Beziehung auf einander; weil ich eben durch dieſe Negation, die Beziehung der Objekte auf einander, hebe. Die erſtere iſt daher fruchtbar, d. h. ſie producirt ein Objekt, die letztere hingegen iſt unfruchtbar. Wenn ich ſage: a iſt, oder kann ſeyn b (ein Dreieck iſt, oder kann ſeyn rechtwinklicht) ſo entſpringt daraus ein neuer Begrif ab. (ein rechtwinklichtes Dreieck). Sage ich hingegen: a iſt nicht b, ſo entſpringt daraus kein Objekt.

Die transſcendentale Realität iſt ein Etwas, was mit der Vorſtellungskraft in Beziehung der logiſchen Realität gebracht werden kann. Die transſcendentale Negation aber iſt ein Etwas, was ſowohl mit der transſcendentalen Realität, als mit der Vorſtellungskraft in Beziehung der logiſchen Negation gebracht werden kann. Das Minimum einer transſcendentalen Realität iſt, wie ich ſchon gezeigt habe, eine Verſtandsidee; die transſcendentale Negation aber eine Vernunftidee. Aus Mangel der Unterſcheidung dieſer beiden Arten der Realität und Negation, ſind zwei wichtige Irrthümer entſtanden. 1) Der vorgedachte Irrthum, daß man nämlich dieſe logiſchen

Formen, die bloß verſchieden ſind, als entgegen=
geſetzt, betrachtet hat. 2) Daß man die transſcen=
dentale Realität als Etwas an ſich außer der
Vorſtellungskraft anſiehet; da ſie doch bloß
eine beſondere Beziehung von Etwas überhaupt
auf das Subjekt des Denkens iſt.

Siebenter Abſchnitt.

Größe.

Größe iſt entweder Vielheit als Einheit, oder Einheit als Vielheit gedacht. Die erſte iſt eine extenſive, die letzte eine intenſive Größe.

Um ſich von einer extenſiven Größe einen Begrif zu machen, wird erfordert 1) daß verſchiedene (der Anſchauung nach), gleichartige (dem Begrif nach), ſinnliche Vorſtellungen gegeben werden. 2) Die Zuſammennehmung derſelben in einem Begrif. 3) Die Zuſammennehmung derſelben in einer Anſchauung. Um ſich aber von einer intenſiven Größe einen Begrif zu machen, wird erfordert: 1) eine ſinnliche Anſchauung, 2) die Vergleichung derſelben mit einer andern mit ihr gleichartigen Anſchauung. Z. B. Zwei Tropfen Waſſer ſind der Anſchauung nach (ihrer Beziehung in Raum oder ihrem Ort nach) verſchieden;

dem Begriſ nach aber gleichartig. Ihre Zuſammennehmung in einer Anſchauung macht den Begrif der extenſiven Größe aus. Hingegen eine beſtimmte Röthe iſt eine einzelne Anſchauung; die Vergleichung derſelben mit einer andern beſtimmten Röthe bringt den Begrif der intenſiven Größe oder des Grades hervor. Nun ſind die Formen der Anſchauung Zeit und Raum, dieſe aber ſind ihrer Natur nach extenſive Größen, (weil man bei ihnen eine Zuſammennehmung verſchiedener gleichartiger Vorſtellungen wahrnimmt: in der Zeit, das Vorhergehende und das Folgende; im Raume, das rechte und das linke u. dergl.); folglich müſſen die Anſchauungen ſelbſt dieſen Formen gemäß extenſive Größen ſeyn. Außerdem aber kann auch das Materiale (reelle) mit einer andern gleichartigen (ohne auf die Form zu ſehen) verglichen werden, folglich hat es eine intenſive Größe. Bei einer extenſiven Größe wird die Vielheit gegeben, die Einheit aber (durch Abſtrahiren) gedacht: bei einer intenſiven hingegen iſt es umgekehrt. Die extenſive Größe iſt gleichſam das Schema der intenſiven Größe, indem dieſe und ihre Verhältniſſe, nicht an ſich unmittelbar, ſondern bloß vermittelſt jener wahrgenommen werden kann, wie z. B. die verſchiedene Grade der

Wärme und Kälte, durch das Steigen und Fallen des Thermometers, u. dergl.: ſie wird als eine Einheit gegeben und durchs Vergleichen als Vielheit gedacht. Die intenſive Größe iſt das Differential der extenſiven, und dieſe wiederum das Integral von jener. So wie zum Beiſpiel, wenn ich ſage: ein recht- ein ſtumpf- ein ſpitzwinklichtes Dreieck ſind Dreiecke; hier ſind ein recht- ꝛc. ꝛc. eine Vielheit, weil das eine das andere ausſchließt, folglich können ſie nicht zugleich gedacht werden: die Einheit wird bloß durch Abſtraktion gedacht. Hingegen wenn ich ſage: ein Dreieck kann ſowohl recht- ſtumpf- als ſpitzwinklicht ſeyn, ſo iſt hier eine Einheit (Dreieck); denn das kann ſeyn muß ſowohl mit recht- ſtumpf- als ſpitzwinklicht auf einmal gedacht werden, in Beziehung auf die Wirklichkeit aber müſſen ſie als eine Vielheit gedacht werden. Die erſte Vielheit kann mit der extenſiven, die zweite aber mit der intenſiven verglichen werden. Ein recht- ſtumpf- und ſpitzwinklichtes Dreieck iſt eine innere (ohne Vergleichung mit etwas anderm) Vielheit, weil das Denken der einen das Denken der übrigen ausſchließt. Hingegen iſt ein Dreieck überhaupt eine innere Einheit; die Vielheit iſt in ihm bloß potenzialiter, und wird äußerlich, d. h.

in Vergleichung mit den noch möglichen hinzukommenden ſich einander ausſchließenden Beſtimmungen gedacht. Eine Linie von beſtimmter Größe enthält eine innere Vielheit: denn wenn man z. B. eine Linie von 10 Zoll ziehen will, ſo muß man erſtlich eine Linie von eins, zwei, drei ꝛc. Zoll ziehen. Bei einem beſtimmten Grad Wärme z. B. aber findet man im Gegenſtande ſelbſt keine Vielheit: man muß ihn mit einem andern Gegenſtand der Wärme vergleichen, um dieſes wahrzunehmen.

Achter Abſchnitt.

Veränderung, Wechſel u. ſ. w.

Zwei Vorſtellungen oder Begriffe, deren jeder an ſich gedacht werden kann, können in keiner Syntheſis mit einander gedacht werden. Eine Syntheſis iſt nur darum möglich, weil der eine ihrer Beſtandtheile ohne den andern nicht gedacht werden kann. Dieſes kann entweder einſeitig, wie bei der Syntheſis des Subjekts und Prädikats (Beſtimmbaren und Beſtimmung) eines abſoluten Begrifs, oder wechſelſeitig, wie bei der Syntheſis der Korrelaten eines Verhältnißbegrifs ſeyn. Das Schwarze und ein Zirkel können in keiner objektiven Syntheſis (ſchwarzer Zirkel) gedacht werden; weil jeder derſelben an ſich gedacht werden kann. Im Reiche der Möglichkeit ſind beide unabhängig von einander zu aller Zeit, oder genauer zu reden, unabhängig von der Zeit; da hingegen in einer

geraden Linie, eine Syntheſis des Verſtandes anzutreffen iſt. Denn obſchon Linie an ſich gedacht werden kann, ſo kann doch das Geradeſeyn nicht ohne Linie gedacht werden, alſo kann das Geradeſeyn nur durch dieſe Syntheſis gedacht werden. Dieſe Syntheſis iſt alſo zum wenigſten einſeitig nothwendig. Urſache und Wirkung, obſchon ſie verſchieden ſind, erklären ſich einander, und können alſo ohne einander nicht gedacht werden. Dieſe Syntheſis (daß eine Urſache eine Wirkung hat, und umgekehrt) iſt alſo wechſelſeitig nothwendig: ſie müſſen zu gleicher Zeit (ohne Zeitfolge) gedacht werden: hingegen ein Dreieck recht- und ſchiefwinklicht kann nicht zu gleicher Zeit, ſondern in einer Zeitfolge gedacht werden.

Das Vorhergehende und das Folgende in der Zeit ſelbſt ſind Korrelate derſelben, und können alſo ohne einander nicht vorgeſtellt werden, denn ſie ſind nur was ſie ſind in Beziehung auf einander. Wechſel heißt Folge der Beſtimmungen auf einander in der Zeit: Veränderung iſt die Beziehung des Beſtimmbaren auf dieſe ſich auf einander folgenden Beſtimmungen, oder die Syntheſis eben deſſelben Beſtimmbaren mit verſchiedenen ſich einander ausſchließenden Beſtimmungen in einer Zeitfolge, und wird aus der logiſchen

Funktion in disjunktiven Urtheilen hergeleitet, das aber doch nicht anders als in einer Zeitfolge (ihres Schema's) wahrgenommen werden kann. Die Zeit ſelbſt wird nicht verändert, denn ihre verſchiedene Beſtimmungen (das Vorhergehende und das Folgende) wechſeln nicht; (denn ſonſt müßte man eine andere Zeit annehmen, in welcher dieſer Wechſel wahrgenommen wird) weil Zeit ohne beide nicht gedacht werden kann. Nicht das Vorhergehende an ſich, auch nicht das Folgende an ſich, ſondern ihre Beziehung auf einander ſtellet die Zeit vor; woraus folgt: daß um eine Veränderung, d. h. Wechſel der Beſtimmungen vorzuſtellen, etwas Beſtimmbares mit verſchiedenen Beſtimmungen in einer Zeitfolge verknüpft werden muß. Soll ich nicht nur eine Veränderung als bloß möglich (z. B. das Dreieck, das eine mal recht: das andre mal ſchiefwinklicht) ſondern als gegeben mir vorſtellen; ſo muß etwas gegeben ſeyn, das in der Zeit beharrlich iſt; (Subſtanz) von der Art, daß es an ſich ohne Beziehung auf irgend eine Beſtimmmung vorgeſtellt werden kann; und dieſes muß mit verſchiedenen in der Zeit auf einander folgenden d. h. wechſelnden Beſtimmungen in einer Syntheſis wahrgenommen werden. Sollen aber dieſe verſchiedene

Syntheſes in Anſehung der Zeitfolge (was vorhergehen und was folgen ſoll) willkührlich ſeyn, ſo wird kein Unterſchied zwiſchen einer bloß möglichen ſubjektiven und einer wirklichen objektiven Syntheſis ſeyn; und wenn ich z. B. wahrnehmen ſollte, daß ein dreieckigter Körper rund geworden ſey, ſo werde ich mir eben den beſchränkten Raum in zweien verſchiedenen Zuſtänden (eben daſſelbe Beſtimmbare mit zweien verſchiedenen Beſtimmungen) in einer Zeitfolge denken; woraus das Urtheil: ein Körper (ſeiner Form nach als beſchränkter Raum) kann ſowohl dreieckicht als rund in einer Zeitfolge auf einander gedacht werden; nicht aber daß er es wirklich ſey, entſpringt. Ich werde alſo bloß Wahrnehmungen in einer Zeitfolge auf einander haben, welche Objekte der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft ſind, die ich nach ſubjektiven Geſetzen meiner Vorſtellungsart verknüpfen werde; ich werde aber keine Erfahrung d. h. eine Wahrnehmung von etwas, das das, was nach ſubjektiven Geſetzen meiner Vorſtellungsart unbeſtimmt iſt, beſtimme, haben. Denn ſo wie ich mir vorſtellen kann: ein Körper vorher dreieckicht und nachher rund, ſo kann ich es mir in eben der Zeit auch umgekehrt vorſtellen; und ſo wie ich mir vorſtellen kann, das Waſſer iſt erſt fließend, und

dann feſt, (gefroren) ſo könnte ich es auch umgekehrt thun, u. dergl. mehr. Soll ich alſo Erfahrung haben, ſo müſſen dieſe Wahrnehmungen, in Anſehung ihrer Folge nicht unbeſtimmt, ſondern nach einer Verſtandsregel beſtimmt ſeyn, d. h. es muß nicht auf jede mögliche Erſcheinung jede andere mögliche Erſcheinung, ſondern auf jede mögliche eine unter allen übrigen möglichen Erſcheinungen nothwendig folgen. Die Beſtimmung der Erſcheinungen (welche vorhergehen, und welche darauf folgen ſoll) muß, wie ſchon gezeigt worden, nicht in denſelben materialiter gedacht werden, denn ſonſt bleibt die Frage: quid juris? übrig, d. h. wie kann man etwas a poſteriori gegebenes (die materielle Beſtimmung der Erſcheinungen) einer Verſtandsregel a priori (der Nothwendigkeit der Folge) kongruirend vorausſetzen? ſondern bloß formaliter, d. h. wenn ich etwas vorhergehen und etwas darauf nothwendig folgen (ohne auf ihre Materie zu ſehen, ſondern auf die beſondere Beſtimmung des Folgens überhaupt) wahrnehme, (daß dieſe Wahrnehmung ſelbſt richtig iſt, oder die Beantwortung der Frage: quid facti? beruhet lediglich auf der Beurtheilungskraft, worüber ſich ferner keine Regel angeben läßt); alsdann urtheile ich: daß die Folge dieſer Gegenſtände auf einan-

der

der objektiv iſt: (weil in Anſehung meines Subjekts dieſe Folge nicht nothwendig ſondern bloß möglich iſt) wo aber nicht, ſo iſt ſie bloß ſubjektiv, wie in dem vorher angeführten Beiſpiel, worin die verſchiedenen Syntheſes des Dreiecks bloß ſubjektive, die verſchiedenen Zuſtände des Waſſers an ſich betrachtet auch bloß ſubjektive ſind; hingegen bei wirklicher Wahrnehmung der auf die Wärme folgenden Flüſſigkeit, auf die Kälte folgenden Feſtigkeit des Waſſers iſt eine Nothwendigkeit damit verknüpft, woraus ich urtheile: die Wärme macht (iſt Urſache) das Waſſer fließend, die Kälte macht daſſelbe feſt u. dergl.

Hieraus folgt ein allgemeines Naturgeſetz in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung. Alles was geſchiehet (objektive wirklich), muß auf etwas Vorhergehendes nothwendig folgen; ſonſt (wenn es bloß darauf zufällig folgt) geſchieht es nicht objektive wirklich, ſondern iſt bloß ein Spiel der Einbildungskraft. Alſo ohne den Begrif von Urſache auf Gegenſtände der Wahrnehmung angewendet, können wir keine Gegenſtände der Erfahrung, und folglich keine Erfahrung (objektive Verbindung derſelben) haben. Hierüber will ich mich näher erklären. Die Reflektions-Begriffe Einerleiheit und Verſchie-

denheit *), ſind die oberſten (allgemeinſten) Formen des Denkens: denn da ſich der Gebrauch der eigentlich ſo genannten Kategorien bloß auf Gegenſtände der Erfahrung erſtreckt (objektive Realität der ſubjektiven Wahrnehmung) ſo erſtreckt ſich der Gebrauch dieſer Reflektionsbegriffe nicht nur auf Gegenſtände der Erfahrung, ſondern auch auf Gegenſtände der Wahrnehmung ſelbſt. Das Bewußtſeyn überhaupt beruhet auf Einheit im Mannichfaltigen; es muß etwas Mannichfaltiges gegeben werden, welches der Verſtand durch irgend einen Begrif (die Einheit der Einerleiheit) auf einander bezieht; oder es muß etwas gegeben werden, welches vom Verſtande als ein Mannichfaltiges (durch Ein-

*) Gegegenſetzung iſt bloß eine logiſche Form, der keine Anſchauung als Materie ſubſumirt werden kann; d. h. dieſe Einheit iſt bloß ſubjektiv; weil einer Realität nur eine Negation, welcher keine Anſchauung gegeben werden kann, entgegengeſetzt iſt. Die entgegengeſetzte Richtung in der Bewegung zweier Körper iſt bloß verſchieden, nicht entgegengeſetzt; weil ſie in verſchiedenen Objekten einander nicht heben, ſo lange nämlich beide ihre Bewegung behalten: ſtoßen ſie aber auf einander: ſo daß ihre Bewegung aufhört, ſo iſt hier abermals keine Gegenſetzung, denn es iſt blos Negation mit Negation.

heit der Verſchiedenheit) gedacht wird: d. h. entweder iſt die Einheit im Mannichfaltigen objektiv, wie die Einerleiheit, oder ſubjektiv, wie die Verſchiedenheit. Z. B. Zwei Objekte a und b werden jedes an ſich gegeben. Zum Bewußtſeyn derſelben wird erfordert: 1) ſubjektive Einheit des Bewußtſeyns, (daß demſelben Subjekt dem a gegeben, auch b gegeben iſt; ſonſt könnte keine Beziehung der gegebenen Objekte ſtatt finden). 2) Objektive Einheit, d. h. es muß etwas in den gegebenen Objekten anzutreffen ſeyn, wodurch ſie zu dieſer Beziehung geſchickt werden; und dies wiederum auf zweierlei Art: entweder die Objekte werden dadurch bloß in Anſehung des Subjekts zuſammen, oder an ſich als eine Einheit gedacht, (weil der Verſtand mehrere Formen oder Arten der Beziehung der Dinge aufeinander hat, folglich muß der Grund dieſer beſondern Beziehung nicht in dem Subjekt allein, ſondern auch in den Objekten anzutreffen ſeyn).

Die Formen der Wahrnehmungen überhaupt, (einzelner ſinnlichen Anſchauungen) ſind Verſchiedenheit und Einerleiheit. Wenn mir eine Wahrnehmung roth z. B. gegeben iſt, ſo habe ich noch kein Bewußtſeyn von derſelben; wird mir eine andere z. B. grün gegeben, ſo habe ich auch von

dieſer an ſich noch kein Bewußtſeyn: beziehe ich aber (durch Einheit der Verſchiedenheit) beide auf einander, ſo bemerke ich alsdann daß roth von grün verſchieden iſt, wodurch ich zum Bewußtſeyn einer jeden an ſich gelange. Hätte ich beſtändig die Vorſtellung roth z. B. ohne irgend eine andere Vorſtellung zu haben, ſo könnte ich niemals zum Bewußtſeyn derſelben gelangen. Dieſes iſt freilich ſo in Anſehung unſeres Bewußtſeyns; aber wie ich ſchon oben gezeigt habe, kann ich auch zu keinem Bewußtſeyn einer jeden einzelnen Anſchauung gelangen, ohne den Begrif der Einerleiheit der einzelnen ſinnlichen Vorſtellungen, wodurch ſie in einer Anſchauung zuſammen genommen werden können, doch ohne Bewußtſeyn von dieſer Einerleiheit; weil dieſes Bewußtſeyn die Gegenwart der Objekte vorausſetzt, hier ſollen aber die Objekte erſt durch dieſe Einerleiheit entſpringen.

Die Formen der Begriffe überhaupt ſind Einerleiheit, (Einheit im Mannigfaltigen) aber auch Verſchiedenheit, wodurch das Mannichfaltige als ein ſolches gedacht wird. Es ſind mir z. B. zwei Dreiecke gegeben (ſie ſind durch Verſchiedenheit der Beſtimmungen zwei und nicht eins) ich beziehe ſie auf einander, und bemerke daß ſie beide Dreiecke, d. h. einerlei ſind, woraus

der Begrif von Dreieck überhaupt entſpringt. Laßt uns alſo ſehen, was aus dieſen Formen oder Bedingungen unſeres Bewußtſeyns nothwendig folgen muß. Die Verſchiedenheit der Wahrnehmungen macht die Formen unſerer Sinnlichkeit, d. h. das Außereinanderſeyn in Zeit und Raum nothwendig; (ich ſpreche hier als ein Leibnitzianer, der Zeit und Raum als allgemeine unbeſtimmte Reflektionsbegriffe, die einen objektiven Grund haben müſſen, betrachtet); oder das letztere iſt ein Schema des erſtern und durch dieſelbe a priori beſtimmt: d. h. das was materialiter als verſchieden gegeben wird, kann auch formaliter nicht anders als verſchieden gedacht werden: denn obſchon die Form der Materie vorausgehet, d. h. unſere Vorſtellungsart (Beſchaffenheit unſers Gemüths) die Vorſtellung ſelbſt beſtimmt, ſo iſt es doch in Anſehung unſeres Bewußtſeyns umgekehrt, oder das Bewußtſeyn der Form ſetzt die Materie voraus, (weil, ohne daß uns etwas Beſtimmtes gegeben wird, wir zum Bewußtſeyn der Form nicht gelangen können): das Außereinanderſeyn in Zeit und Raum, hat in der Verſchiedenheit der Dinge ſeinen Grund, d. h. die Einbildungskraft die eine Nachäfferin des Verſtandes iſt, ſtellet darum die Dinge a und b außer einander in

Zeit und Raum vor; weil der Verſtand ſie als verſchieden denkt. Dieſer Verſtandsbegrif iſt alſo die Richtſchnur der Einbildungskraft, ſie muß ihn nicht aus den Augen laſſen, wenn ihr Verfahren rechtmäßig ſeyn ſoll; verliert ſie hingegen denſelben aus dem Geſicht, ſo geräth ſie auf Erdichtungen, die keiner Verſtandsregel mehr unterworfen ſind. Der Begrif von verſchieden ſeyn iſt allgemeiner, als der des außer einander ſeyn, weil dieſer bloß von Anſchauungen, jener aber auch von Begriffen, gebraucht werden kann, d. h. alles was verſchieden iſt, muß in der Anſchauung in Zeit oder Raum wahrgenommen werden, aber nicht umgekehrt. Wenn wir alſo Dinge, die in der Anſchauung einerlei ſind, dennoch im Raume vorſtellen, wie z. B. das Waſſer, ſo geſchieht es nur in Beziehung auf etwas, das verſchieden iſt, d. h. dieſe Vorſtellung iſt transſcendent. So iſt es auch mit der Zeit, wenn ich z. B. einige Stunden geſchlafen habe, ſo kann ich nur die Zeit durch Verſchiedenheit der Lage des Zeigers z. B. wahrnehmen; nun aber exiſtiren Zeit und Raum bloß in der Wahrnehmung, folglich wo ſie nicht wahrgenommen werden, da ſind ſie auch nicht. Das Original (das Objektive) beſtimmt alſo die Kopie (das Subjektive) in Anſehung des

Daſeyns nothwendig; aber nicht umgekehrt, ob- ſchon wir zuweilen kein Mittel haben, das Origi- nal als durch die Kopie zu erkennen, wie man die Kategorie aus einer beſtimmten Zeitfolge erkennt. Dieſe iſt alſo der idealiſche Grund von jenem, jenes aber der reale Grund von dieſer. Wenn die Einbildungskraft ſich eine Reihe Dinge, die dem Begrif nach einerlei ſind, in einer Folge von Zeit und Raum vorſtellt, ſo iſt ihr Gebrauch alsdann transſcendent, d. h. ſie überträgt ihre Form von einer reellen Materie auf eine eingebil- dete (wo der Verſtand keine Verſchiedenheit be- merkt). Jeder kann es an ſich ſelbſt wahrnehmen, daß um Dinge die einerlei ſind in einer Folge von Zeit und Raum vorzuſtellen, man ſich ge- zwungen ſieht, dieſelben auf Dinge, die verſchie- den ſind, zu beziehen, ohne welches dieſe Vor- ſtellung unmöglich iſt. Alſo ob ſchon Zeit und Raum Formen unſerer Sinnlichkeit ſind, ſo ſetzen ſie doch Verſtandsformen und dieſe wiederum et- was Objektives (Materie) voraus. Die Frage: quid juris? fällt hier weg, weil dieſe Formen Be- dingungen der Wahrnehmungen ſind; aus wel- chem Grunde ſie auch beim Subſumiren der Ob- jekte, unter ihren Formen Zeit und Raum weg- fallen muß.

Der Begrif der Stetigkeit in Zeit und Raum wird auch von der Stetigkeit der Verſchiedenheit der Dinge abgeleitet. Denn geſetzt, ich hätte nur eine Vorſtellung, die mit ſich ſelbſt (ohne beſtimmte Dauer) einerlei bliebe, ſo könnte ich zu keinem Bewußtſeyn von derſelben gelangen; ich hätte alſo keinen Begrif der Verſchiedenheit, folglich auch keine Vorſtellung der Zeitfolge. Geſetzt wiederum, ich hätte lauter verſchiedene Vorſtellungen (d. h. keine derſelben dauerte einige Zeit, ſo daß man von ihr ſagen könnte, ſie ſey mit ſich ſelbſt in verſchiedenen Zeitpunkten einerlei) ſo hätte ich wiederum kein Bewußtſeyn. Folglich iſt zum Bewußtſeyn nothwendig in Anſehung der Sinnlichkeit Dauer einiger Zeit, welches in Anſehung des Verſtandes Einerleiheit in Verſchiedenheit iſt. Denn man kann ſich keine Dauer, d. h. die Unveränderlichkeit von etwas, vorſtellen, ohne die Beſtimmung einiger Zeit; d. h. durch die Beziehung deſſelben auf etwas veränderliches, (wodurch die Vorſtellung von Zeitfolge entſpringt); ſo wie man ſich nichts als einerlei mit ſich ſelbſt denken kann, ohne es auf etwas von einander verſchiedenes zu beziehen: z. B. die Subſtanz auf ihre Accidenzen. Daher um einen Gegenſtand zugleich als einerlei und verſchieden von ſich ſelbſt,

d. h. verändernd und dauernd in der Zeit vorſtellen zu können, muß dieſe Verſchiedenheit ſo klein als möglich angenommen werden, ſo daß man ſich nur dadurch die Zeit, worin der Gegenſtand mit ſich ſelbſt einerlei iſt, vorſtellen könne, oder mit andern Worten, jede Veränderung muß ſtetig ſeyn; denn wenn ſie es nicht iſt, ſo kann man nicht mehr ſagen, daß es derſelbe Gegenſtand ſey, der verändert wird, ſondern ein ganz anderer Gegenſtand, und der Begrif der Veränderung muß gänzlich aufhören eine Bedeutung zu haben.

Nun iſt Erfahrung die Wahrnehmung eben deſſelben Beharrlichen mit verſchiedenen in der Zeit wechſelnden Beſtimmungen verknüpft. Dieſes ſetzt erſtlich den Begrif des Beharrlichen (Subſtanz) und dann des Wechſelnden (Accidenz) voraus: ferner ſetzt es die Nothwendigkeit der Folge der Beſtimmungen auf einander (Urſache und Wirkung) voraus. Man kann nicht ſagen: das kalte Waſſer iſt ſüß geworden, ſondern es iſt warm geworden, d. h. um eine Erfahrung zu machen, iſt nicht genug die Subſtanz mit jeden in der Zeit wechſelnden Beſtimmungen überhaupt verknüpft, wahrzunehmen, ſondern nur mit ſolchen die ſich auf einander beziehen, indem ſie ſich in eben daſſelbe Subjekt einander ausſchließen: um aber die

Einerleiheit mit ſich ſelbſt zu erhalten, muß dieſes Ausſchließen ein Minimum ſeyn. Die Wahrnehmung, daß das Waſſer kalt und darauf daß es ſüß ſey, enthält zwar eine ſubjektive Folge der Beſtimmungen, aber noch keine objektive, weil beide Beſtimmungen ſich im Objekt vereinigen, d. h. zugleich ſeyn können; hingegen kann daſſelbe Waſſer nicht zugleich warm und kalt ſeyn. Nimmt man dieſe ſich ausſchließende Syntheſis ja wahr, ſo kann es nicht anders als durch Wechſel dieſer Beſtimmungen in Zeit vorgeſtellt werden. Die Art des Wechſelns die zur Erfahrung nothwendig iſt, iſt alſo beſtimmt, die vorhergehende Beſtimmung iſt Urſache der folgenden, oder dieſe ſetzt jene voraus, weil ohne Folge überhaupt, oder auch ohne beſtimmte Folge, keine Erfahrung möglich iſt.

Nun aber muß eine Beſtimmung etwas poſitives ſeyn, (wenn ſie nämlich in der Anſchauung wahrgenommen werden ſoll, weil eine negative Beſtimmung bloß logiſch iſt) und doch ſoll die folgende Beſtimmung der vorhergehenden entgegengeſetzt ſeyn; was aber etwas poſitivem entgegengeſetzt iſt, kann nichts anders als etwas Negatives ſeyn, und doch ſind dieſe beide entgegengeſetzte Qualitäten zur Erfahrung nothwendig; um alſo

dieſen Widerſpruch zu heben und folglich Erfahrung möglich zu machen, müſſen ſie im Objekte ſo vereinigt werden, daß ſie ſich am wenigſten Abbruch thun, d. h. ihre Gegenſetzung muß ein Minimum ſeyn. In dieſem Falle haben wir alſo Erfahrung, d. h. Wahrnehmung deſſelben Beharrlichen mit verſchiedenen in der Zeit wechſelnden Beſtimmungen verknüpft. Dieſe Beſtimmungen ſind auch zugleich poſitiv, weil die darin bemerkte Gegenſetzung (welche zur Erfahrung nothwendig iſt) die kleinſte mögliche iſt, und dieſes iſt der ſo genannte Satz der Stetigkeit.

Dieſer iſt alſo nicht wie man gemeiniglich annimmt, ein Erfahrungsſatz, d. h. bloß von der Erfahrung abſtrahirt, ſondern ein Satz a priori, wodurch Erfahrung erſt möglich gemacht wird. Wenn wir bemerken, daß etwas plötzlich (ohne Stetigkeit) geſchieht; wenn ein kleines Kind z. B. auf einmal Rieſe würde, ſo können wir uns nicht bereden, daß es daſſelbe Ding, und nur verändert worden ſey, ſondern wir glauben vielmehr daß es verſchiedene Dinge ſind; (die Aehnlichkeit thut hier wo die Verſchiedenheit ſo groß iſt, nichts zur Sache) ſo wenig als wir glauben können, daß Peter und Paul eben derſelbe Menſch ſey, weil der allgemeine Begrif Menſch bei beiden ei-

nerlei iſt: und ſollten wir vor uns den Peter und darauf den Paul an ſeiner Stelle erblicken, ſo würden wir nicht urtheilen: Peter iſt Paul geworden, ſondern Peter iſt verſchwunden, und Paul hat ſeine Stelle (ohne zu wiſſen wie) eingenommen.

Dieſes leitet uns die Urſache dieſer Erſcheinung, d. h. das Stetige in derſelben aufzuſuchen und die Lücken unſerer Wahrnehmungen auszufüllen, um ſie dadurch zu Erfahrungen zu machen. Denn was verſtehet man ſonſt in der Naturlehre unter dem Worte Urſache? als die Entwickelung einer Erſcheinung und Auflöſung derſelben; ſo daß man zwiſchen ihr und der vorhergehenden Erſcheinung die geſuchte Stetigkeit finde. Jeder kann ſich dieſes durch unzählige Beiſpiele ſelbſt erläutern, ſo daß ich mich dabei aufzuhalten nicht nöthig habe.

Finde ich dieſe Stetigkeit in der Folge der Beſtimmungen von eben demſelben Beſtimmbaren nicht; ſo nehme ich zu einem andern Beſtimmbaren meine Zuflucht, und ſuche dieſe Stetigkeit zwiſchen beider auf einander folgende Beſtimmungen: wie z. B. wenn ich ſage: der Vater iſt Urſache des Sohnes (verſteht ſich mit Entwickelung des ganzen Prozeſſes), oder das Feuer erwärmt

den Stein u. dgl. Daraus entſpringt der Unterſchied zwiſchen Urſache in ſich ſelbſt oder auſſer ſich haben. Die Vorſtellungen der Seele, die ununterbrochen nach dem Geſetz der Aſſociation gehen, ſind von der erſten Art, werden ſie aber durch eine äuſſere Empfindung unterbrochen, ſo gehören ſie zur letztern Art: es iſt noch immer Stetigkeit darin anzutreffen, aber dieſe muß nicht in Verknüpfung der jetzigen mit der vorhergehenden Vorſtellung, ſondern in der Analogie zwiſchen körperlichen Bewegungen und Empfindungen geſucht werden, und beruhet auf die Frage de commercio animi et corporis.

Dieſes letztere giebt uns die Vorſtellung vom nothwendigen Zugleichſeyn, ſo wie das vorige von nothwendiger Folge. Denn da die Vorſtellungen immer ſucceßiv ſind (ſollten wir auch finden, daß dieſe Succeßion bloß willkührlich ſey, indem wir ſie auch in umgekehrter Ordnung vorſtellen können, ſo muß doch dieſe umgekehrte Folge der Succeßion zu einer andern Zeit, als die vorhergehende, geſchehen, folglich zu jeder Zeit nur eine Art Folge wirklich ſeyn können): ſo können wir nicht wiſſen, ob nicht die Objekte an ſich, ſo wie in unſerm Subjekte, auf einander folgen. Hier haben wir aber

ein Merkmal, woran wir es erkennen; finden wir nämlich eine Erſcheinung, deren Beſtimmung ſich nicht mit der vorhergehenden Beſtimmung eben derſelben Erſcheinung, ſondern mit der einer andern in Stetigkeit bringen läßt, ſo urtheilen wir, daß die Beſtimmungen nicht auf einander (in eben demſelben Beſtimmbaren) folgen, ſondern daß ſie (in verſchiedenen Beſtimmbaren) zugleich ſind. Hieraus folgt, daß ein Beſtimmbares (Subjekt) zwei ſich einander ausſchlieſſende Beſtimmungen (Prädikate) wovon das eine eine Realität und das andere die Negation deſſelben iſt, (und wie ſchon erwähnt worden, nach dem Geſetz der Stetigkeit) in einer Folge der Zeit auf einander haben kann; nicht aber zwei ſich nicht ausſchlieſſende Beſtimmungen in einer Zeitfolge, wie ſchon bewieſen worden. Nun aber behaupte ich auch, daß es nicht zwei ſich nicht ausſchlieſſende Beſtimmungen zu gleicher Zeit haben kann, und beweiſe es auf folgende Art:

Eine Beſtimmung überhaupt iſt etwas, was an ſich nicht gedacht werden kann, ſondern bloß als Beſtimmung in Beziehung auf das Beſtimmbare. Laßt uns alſo annehmen, ein beſtimmbares A habe zwei Beſtimmungen zugleich, b und c.

c iſt entweder eine mittelbare oder eine unmittelbare Beſtimmung von A, d. h. entweder iſt c eine Beſtimmung von b, und dieſes hinwiederum von A, oder c iſt keine Beſtimmung von b, ſondern beide ſind Beſtimmungen von A unmittelbar. Im erſten Falle hat A in der That nur eine Beſtimmung b, und dieſes auch nur eine c; im zweiten aber können b und c jedes ohne das andere gedacht werden (ſonſt müßten ſie, wider die Vorausſetzung, Beſtimmungen von einander abgeben,) folglich kann ich Ab an ſich und Ac an ſich denken. Woher entſtehet alſo die nothwendige Syntheſis aller dreien a b c? Es iſt wahr, daß wenn b gedacht werden ſoll, es mit A in Syntheſi gedacht werden muß, und ſo iſt es auch mit c. (aus der Natur der Beſtimmung). Warum müſſen ſie aber zugleich in dieſer Syntheſis gedacht werden, da ſie doch keine Beſtimmungen von einander ſind? Folglich iſt dieſe Syntheſis ganz willkührlich, d. h. das beſtimmbare A kann nicht zwei Beſtimmungen b, c zugleich haben. Ich habe ſchon (im 4ten Abſchnitt, Seite 88,) gezeigt: daß auch umgekehrt eine und dieſelbe Beſtimmung nicht verſchiedenen Beſtimmbaren zukommen kann.

Hieraus folgt, daß eine Subſtanz auch nicht zwei verſchiedene Accidenzen zugleich haben kann;

(es kann nicht in der Erfahrung gebracht werden). Denn kann die eine Accidenz ohne die andere nicht gedacht werden, ſo iſt die erſtere eine Accidenz der letztern, nicht aber unmittelbar der Subſtanz; kann eine jede derſelben ohne die andere gedacht werden, ſo muß die Subſtanz mit jeder derſelben ſucceßiv vorgeſtellt werden, folglich können ſie nicht zugleich in derſelben Subſtanz wahrgenommen werden.

Neunter Abſchnitt.

Wahrheit, ſubjektive, objektive, logiſche, metaphyſiſche.

Wahrheit und Falſchheit kann erſtlich nicht von Gedanken, ſondern von Zeichen als Zeichen, von Ausdruck als Ausdruck (in Beziehung auf den Gedanken) gebraucht werden. Ein rechtwinklig-tes Dreieck z. B. iſt ein wahrer Begrif; weil ich bei dieſem Ausdruck das Dreieck, als etwas Beſtimm-bares, das rechtwinkligt-ſeyn aber als ſeine Be-ſtimmung wirklich denke, und die Einheit deſſelben oder die reelle Verknüpfung zwiſchen Sub-jekt und Prädikat (Beſtimmbares und Beſtim-mung) einſehe. Folglich hat dieſer Ausdruck eine Bedeutung, und iſt alſo wahr: denn das Recht-winkligtſeyn iſt ein Verhältniß im Dreieck, das alſo an ſich nicht gedacht werden kann; daher iſt dieſe Syntheſis nothwendig. Hingegen iſt ein

ſchwarzes Dreieck kein wahrer Begrif, aber auch kein falſcher, weil ich bei dieſem Ausdruck gar nichts denke: denn die ſchwarze Farbe, da ſie an ſich vorſtellbar iſt, kann keine Beſtimmung von Dreieck abgeben, folglich fehlet mir hier die Einheit der Inhärenz, oder die reelle Verknüpfung zwiſchen Subjekt und Prädikat, die doch zu jedem Begrif, in ſo fern er etwas materialiter Mannigfaltiges enthält, erforderlich iſt: folglich iſt der Begrif an ſich bloß problematiſch; hingegen iſt dieſer Ausdruck, in ſo fern er ſich auf etwas (eine gedachte Einheit) beziehen ſoll, worauf er ſich nicht beziehen kann, auch falſch.

In Anſehung des Gedankens an ſich betrachtet giebt es keinen wahren und falſchen Begrif, ſondern er iſt entweder ein Begrif, oder er iſt keiner; das Zeichen aber in Beziehung auf denſelben iſt im lezteren Falle falſch; denn es iſt ein Zeichen und kein Zeichen zugleich. Man ſiehet hieraus, daß auch in dieſem Falle, wo Falſchheit in Anſehung des Begrifs, ſo viel als nichts denken bedeutet, der Satz des Widerſpruchs das oberſte Kriterium derſelben iſt: denn obſchon in dieſem Falle im Objekt ſelbſt kein Widerſpruch anzutreffen iſt, ſo findet er ſich doch darin in Beziehung auf das Subjekt des Denkens. Der Unterſchied beider

Arten des Widerſpruchs beſtehet darin, wenn ich z. B. ſage, ein viereckigter Zirkel, ſo iſt bloß die Form die Verbindung beider, als einander zugehörend), falſch; die Theile der Materie (Viereck, Zirkel), können dieſelben bleiben, ich brauche nur, anſtatt daß ich ſie unter der Form der Beſtimmung ſubſumire, ſie vielmehr unter der Form der Verſchiedenheit zu ſubſumiren, und alsdann wird der Gedanke, ein Dreieck iſt von einem Zitkel verſchieden, wahr ſeyn; hingegen ein ſchwarzes Dreieck kann unter keiner Form ſubſumirt werden. Im erſten Falle ſind beide, Beſtimmungen der Figur, die ſich einander heben, im zweiten hingegen iſt nur das eine (Dreieck), nicht aber das andere (Schwarze), eine Beſtimmung vom Subjekt, Figur. Nun mögte ich gern wiſſen, was die Philoſophen mit ihrem Unterſchied zwiſchen Wahrheit im Reden und Wahrheit im Denken haben wollen? Im Reden an ſich, d. h. im Gebrauch der Worte als leere Töne, giebt es gewiß keine Wahrheit; im Denken an ſich ohne alle Zeichen, giebt es auch keine Wahrheit, ſondern es iſt ein Denken oder kein Denken. Wahrheit iſt alſo die beſondere Beziehung des erſtern auf das letztere, d. h. daß dem Ausdruck ein Gedanke entſpreche; Falſchheit aber das Gegentheil, d. h. daß dem Aus-

druck kein Gedanke entſpricht, und man doch vorgiebt, daß ihm ein Gedanke entſpreche, denn ſonſt wäre es ein leerer Ton.

Logiſche Wahrheit iſt die Verknüpfung der Objekte des Denkens (Begriffe), den Geſetzen des Verſtandes gemäß. Die Axiomata (in ſo fern ſie durch keine Verknüpfung herausgebracht worden ſind,) ſind die Elemente der Wahrheit, aber nicht Wahrheit ſelbſt. Die aus der Verknüpfung herausgebrachten Reſultate ſind Produkte der Wahrheit, aber nicht Wahrheit ſelbſt; weil, meiner Erklärung zufolge, Wahrheit bloß den Gang des Verſtandes, oder ſeine geſetzmäßige Art zu denken bedeutet, nicht aber das Prinzip, wovon er ausgegangen, auch nicht das Reſultat, wozu er zuletzt gelangt iſt. Alle Sätze (auch die metaphyſiſch falſchen) könnten als Prinzipium der logiſchen Wahrheit gebraucht werden, nicht nur deswegen, weil man aus falſchen Prinzipien zufälliger Weiſe Wahrheiten herausbringen kann, ſondern auch abſolut, d. h.: unter Vorausſetzung, daß dieſe falſchen Sätze wahr ſind, ſo muß dieſes und dieſes daraus folgen. Freilich werden dieſe Folgen ſowol als ihre Prinzipien von keinem praktiſchen Gebrauch ſeyn, aber ich betrachte auch hier bloß ihren Gebrauch im Denken. Hätte Euklides an-

ſtatt ſeiner metaphyſiſch wahren Axiomen falſche angenommen, ſo bin ich doch ſicher, daß er nicht deswegen ein kleineres oder ſchlechteres Werk der Welt hinterlaſſen hätte, als dasjenige, was wir von ihm noch jezt haben. Ich nehme z. B. an: daß der äuſſere Winkel eines Dreiecks nicht der Summe der beiden gegenüberſtehenden inneren Winkel, ſondern dieſer Summe plus der Hälfte derſelben gleich iſt: ſo wird daraus nothwendig folgen, daß der Winkel am Mittelpunkt des Zirkels nicht zweimal (wie er wirklich iſt), ſondern dreimal ſo groß iſt, als der an der Peripherie, und dgl. Nehm ich an, ein Theil iſt größer als das Ganze, ſo würde ich daraus, den Geſetzen des Denkens gemäß, ſowol als aus dem gegengeſetzten Axioma Folgen, die von jenen Folgen verſchieden ſind, herleiten. Zwar würde es der Richter nicht zugeben, daß ich nach dieſer Vorausſetzung meinem Gläubiger, dem ich einen Thaler ſchuldig bin, einen Groſchen dafür bezahlen ſollte, weil dieſem zufolge ein Groſchen noch mehr, als ein Thaler iſt; dieſes thut aber im Gebrauch des Verſtandes nichts. Ich theiſe daher lieber die Sätze in reelle und nicht reelle, ſtatt der wahren und falſchen, ein; der Unterſchied zwiſchen den reellen und nicht reellen (in Anſehung des Denkens) wird bloß darin

beſtehen, daß nämlich die letztern zum wenigſten einen reellen Satz erfordern, ohne welchen ſie auch im Denken keinen Gebrauch haben werden, nämlich den Satz des Widerſpruchs. Dieſe Behauptung befördert nicht nur das Intereſſe der Vernunft, indem ſie uns neue Ausſichten zu ihrem Gebrauch eröfnet (daß wir zum Beiſpiel eine neue Mathematik erfinden könnten), ſondern ſie hat auch zu ihrem Gebrauch in der Moral ihren Nutzen, daß wir nämlich in ſolchen Fällen, wo es keine wichtige Folge hat, unſern Eifer in Beibringung der Wahrheit und Benehmung des Irthums in etwas mäßigen ſollen: denn es kann allerdings Falſchheiten geben, die einem gewiſſen Menſchen viel nützlicher ſind, als ihre entgegengeſetzten Wahrheiten.

Logiſche Wahrheit iſt bloß der Satz des Widerſpruchs, oder der davon abgeleitete Satz der Identität und alles, was darunter ſubſumirt wird. Die Beziehung dieſer Wahrheit auf beſtimmte Gegenſtände iſt bloß zufällig, weil ſie von jedem Gegenſtand überhaupt gelten, und durch daſſelbe begriffen werden; hingegen iſt die Form der Verſchiedenheit, wie anch die der categoriſch-hypothemiſch und disjunktiven Sätze, und alles, was darunter ſubſumirt wird, metaphyſiſche Wahrheit,

weil ſie ſich nothwendig auf beſtimmbare, obſchon nicht beſtimmte, Gegenſtände beziehen, und durch dieſelben begriffen werden. Soll ich a von b als verſchieden denken, ſo kann ich unter a und b nicht bloß Objekte des Denkens überhaupt; ſondern beſtimmbare denken, denn ein Objectum logicum kann von einem Objecto logico d. h. von ſich ſelbſt nicht verſchieden ſeyn. So iſt es auch, wenn ich ſage, dem a als Subjekt kommt b als Prädikat zu, oder a iſt Bedingung von b.

Subjektive und objektive Wahrheit. Eine von irgend einem beſondern denkenden Weſen erkannte Wahrheit iſt in ſo fern bloß eine ſubjektive Wahrheit: wird ſie aber von demſelben ſo erkannt, daß ſie auch von jedem denkenden Weſen überhaupt, in ſo fern es ein ſolches iſt, dafür erkannt werden muß, ſo iſt ſie eine objektive Wahrheit. Unſere ſinnlichen Anſchauungen z. B. ſind, in ſo fern ſie gewiſſen Formen gemäß ſind, bloß ſubjektiv, denn es kann immer denkende Weſen geben, die ganz andere Formen der Anſchauungen, als wir, haben; folglich haben dieſe Formen ſelbſt, obſchon ſie in uns a priori ſind, bloß ſubjektive Realität, und ſo iſt es auch mit den Formen unſers Denkens beſchaffen; denn es kann immer denkende Weſen

geben (problematiſch), die durch ganz andere Formen, Erſcheinnngen (wenn ſie welche haben) verknüpfen, und ſie dadurch zu Gegenſtänden des Verſtandes machen.

Es ſcheint, daß wir in der That kein Kriterium der objektiven Wahrheit haben. Wollen wir aber die Sache genauer erwägen, ſo werden wir finden, daß dieſer Zweifel unſerm Denken gar keinen Abbruch thun kann; denn wenn ich z. B. jemanden einen mathematiſchen Satz dadurch bewieſen habe, daß ich das Gegentheil auf einen Widerſpruch reduzirte, und er mir ſagte: es folgt ganz richtig aus der Form unſers gemeinſchaftlichen Denkens, aber vielleicht giebt es Weſen, die dieſe Form nicht haben; ſo würde ich ihm anworten: daß mein Satz in der That nur für uns beide, nicht aber für ſolche Weſen gelte. Sollte er aber gar behaupten; daß die Form ſeines Denkens von der meinigen verſchieden ſey, ſo würde ich freilich nichts mehr mit ihm zu thun haben. Es iſt aber zu bemerken, daß im erſten Falle, niemand ſeinen Zweifel ſo weit treiben kann, wenn er ſich ſelbſt nicht widerſprechen will; denn indem er ſagt: vielleicht giebt es denkende Weſen mit ganz andern Formen als die unſrigen, ſo muß er

doch geſtehen, daß dieſe denkenden Weſen, in ſo fern ſie denkende Weſen ſind, etwas mit uns gemein haben müſſen; folglich iſt dasjenige, was von irgend einem denkenden Weſen, in ſo fern es ein ſolches iſt, für Wahrheit erkannt wird, objektive Wahrheit. Geſetzt, daß dieſes Gemeinſchaftliche bloß im Subſumiren des Mannichfaltigen unter einer Einheit überhaupt beſtehe, dieſes Mannichfaltige und dieſe Einheit mag von der unſrigen noch ſo ſehr verſchieden ſeyn, ſo iſt dieſes allein ſchon hinreichend, die Realität der objektiven Wahrheit zu beweiſen. So wie in jedem beſondern Begrif, der allgemeine, worunter er gehört, nothwendig enthalten ſeyn muß, ſo muß auch hier in jeder ſubjektiven Wahrheit etwas objektives enthalten ſeyn. Ich will freilich nicht auf mich nehmen, was dieſes Gemeinſchaftliche ſey, zu beſtimmen, das muß vielmehr mein Gegner thun; d. h. er muß beſtimmen, was er doch unter dem Ausdruck: denkendes Weſen verſtehe, und ſo bald er ſich darüber erklärt haben wird, ſo wird er ſich auch gezwungen ſehen, gewiſſe objektive Wahrheiten zuzugeben. Mit dem zweiten hat es auch keine Gefahr; wir haben noch nie einen Menſchen angetroffen, der vorgegeben habe, daß er einen Widerſpruch (Dinge, die ſich einander

widerſprechen, in einer Syntheſis) denken kann. Die Geſchichte aller Zeiten und Länder, beſonders die Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften, zeigt uns vielmehr das Gegentheil, daß nämlich Menſchen immer einander belehret, und von gewiſſen Wahrheiten überzeugt haben, woraus die gemeinſchaftliche Form ihres Denkens nothwendig folgen muß.

Zehnter Abſchnitt.

Ueber das Ich. Materialiſmus, Idealiſmus, Dualiſmus ꝛc.

Was bin ich? eine nach dem berühmten Delphiſchen Ausſpruch: γνῶθι σεαυτὸν, wichtige Unterſuchung! Das was unter dem Worte ich in der Pſychologia rationalis verſtanden wird, kann keine Anſchauung, (wenn ſchon a priori) kein Begrif ſeyn, denn dieſe ſind was ſie ſind, etwas außer mir; ſie ſind etwas Angeſchauetes oder Gedachtes, nicht aber das Subjekt des Denkens ſelbſt. Es kann alſo nichts anders, als die allgemeinſte Form des Denkens und Anſchauens überhaupt ſeyn, nämlich die Einheit des Bewußtſeyns, die eine Bedingung aller Anſchauungen und Begriffe überhaupt, iſt. Es kann alſo zwar dadurch ein Gegenſtand überhaupt gedacht, nicht aber

ein beſtimmter Gegenſtand (eben darum, weil es allen Gegenſtänden gemein iſt) erkannt werden. Ich kann alſo von dieſem ich keine Kategorie gebrauchen, denn dieſe bekommen bloß durch ihre Beziehung auf beſtimmte Gegenſtände der Erfahrung, ihre Bedeutung, und erhalten durch ihre Anwendung auf ein Schema ihren rechtmäßigen Gebrauch. Ich kann alſo nicht ſagen: ich oder dieſes denkende Vermögen überhaupt, iſt Subſtanz; denn dieſer transſcendentale Begrif iſt weit entfernt, ein Individuum zu beſtimmen, (welches das Wort: ich ausdrücken ſoll), ſondern er beſtimmt gar kein Objekt, und daher kann ich freilich ſagen: ich bin Subſtanz, d. h. der Begrif von Ding überhaupt iſt beharrlich in der Zeit, oder es muß zu allen Zeiten ein Ding geben, (weil Zeit ohne Ding nicht gedacht werden kann) das heißt aber, ich denke bloß eine Subſtanz, ich kann ſie aber keinesweges erkennen, weil ihr keine Anſchauung ſubſumirt wird.

So iſt es auch mit der Einheit (Einfachheit) freilich muß der Begrif von Ding überhaupt eine Einheit ſeyn, es wird aber dadurch keine Anſchauung als Einheit (Einfach) gedacht.

Und ſo auch mit der Perſönlichkeit (Einerleiheit des Bewußtſeyns zu verſchiedenen Zeiten).

Das ich muß freilich ſelbſt bei verſchiedenen Zeiten mit ſich ſelbſt einerlei ſeyn, ſonſt wäre gar kein Denken möglich; denn nur dadurch iſt der Gedanke z. B. Dreieck möglich, weil ich die Vorſtellung von drei Linien auf die des Raums beziehe: hätte ich alſo die erſtere, und ein anderes denkendes Weſen die letztere, ſo würde daraus niemals ein Gedanke entſtehen können; ſo auch wenn ich z. B. dieſes Urtheil dächte: a iſt b, ein anderer aber dieſes: b iſt c, ſo würde daraus niemals der Schlußſatz a iſt b entſpringen, u. dgl. m. Das hat alles ſeine Richtigkeit; aber da die Zeit nicht etwas Objektives iſt, ſondern bloß eine ſubjektive Form unſerer Sinnlichkeit, oder eine Art, die Objekte (Anſchauungen) auf einander zu beziehen, iſt; die beſonder: Beſtimmungen der Objekte in derſelben, ſind Beharrlichkeit und Wechſel, dieſe aber können nur in Beziehung auf einander vorgeſtellt werden: ich kann nur ſagen: daß etwas beharrlich iſt in Beziehung auf etwas Wechſelndes, das mit ihm verknüpft iſt, und ſo auch umgekehrt; ſo muß zwar mein ich in Anſehung meiner Vorſtellungen, die in mir wechſeln, etwas Beharrliches ſeyn, es kann aber ſelbſt in Anſehung eines andern Wechſelnd ſeyn. So wie wenn ich z. B. in meiner Kajüte im Schiffe unbeweglich

bleibe, d. h. meinen Stand nicht in Anſehung der Gegenſtände in derſelben verändere, ich deswegen ſammt dem Schiffe in Anſehung der Gegenſtände, die am Ufer als ruhig angeſehen werden, meinen Stand verändern kann; ſo iſt hier auch der Fall. In Anſehung der Folge meiner Vorſtellungen auf einander, muß mein Ich, das ſie alle begleitet, als beharrlich (Subſtanz) angeſehen werden; ſonſt wären ſie nicht alle, meine Vorſtellungen: ein anderes Ich aber, oder ein anderes denkendes Weſen, bei dem mein Ich, nicht ich ſelbſt, ſondern eine Vorſtellung von mir iſt, d. h. bei dem dieſe Vorſtellung nicht wie bei mir dasjenige iſt, worauf alle ſeine Vorſtellungen ſich beziehen müſſen, ſondern dieſe wie alle ſeine übrige Vorſtellungen müſſen ſich auf ſein Ich beziehen; kann dieſes mein Ich als Vorſtellung in ihm, in Anſehung ſeines Ichs, als wechſelnd denken. Folglich gilt das ſubjektive Urtheil: mein Ich muß zu aller Zeit in Anſehung meines Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt einerlei bleiben, nicht objektiv, d. h. daß mein Ich auch in Anſehung eines andern Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt einerlei bleiben muß.

Man ſiehet hieraus, daß wir keine Pſychologia rationalis haben können; weil wir keinem, ein

Objekt beſtimmenden Begrif von ihrem Vorwurf haben; wohl aber eine empiriſche Pſychologie.

Idealismus, Dualismus, Materialismus, u. ſ. w.

Soll jeder dieſer Sektirer ſich ſelbſt verſtehen, ſo muß ſich der Materialiſt folgendermaaßen ausdrücken: ich muß zwar den Unterſchied geſtehen, zwiſchen den innern Wahrnehmungen, die ich mir in der Zeit, und den äußern, die ich im Raume vorſtelle, und daß ſie zwei ganz heterogene Arten ſind: ich behaupte aber doch, daß der transſcendentale Gegenſtand, oder das Subſtratum, das der letztern Art Wahrnehmungen zum Grunde liegt, und worauf ſie ſich als Vorſtellungen beziehen, eben daſſelbe ſey, das dem erſtern zum Grunde liegt, d. h. das Reelle, was unabhängig von unſerer Vorſtellungsart an ſich exiſtirt, iſt etwas Mannichfaltiges: unſere innere ſo wohl als äußere Wahrnehmungen ſind Modifikationen dieſes Etwas', d. h. ſie beziehen ſich auf daſſelbe als Prädikate auf ihr Subjekt. Stellen wir uns vor: dieſes Etwas exiſtire nicht, ſo können auch wir,

(die Einheit dieſes Bewußtſeyns in allen dieſen Wahrnehmungen) ſamt dieſen Wahrnehmungen ſelbſt nicht exiſtiren: heben wir aber unſere Exiſtenz in Gedanken auf, ſo wird doch die Exiſtenz dieſes Etwas nicht gehoben, und dieſes Etwas nenne ich mit Recht Materie. Folglich exiſtirt nichts an ſich, außer: Materie.

Der Idealiſt wird ſich ſo ausdrücken: das Mannichfaltige als ein ſolches, kann nicht exiſtiren: denn dieſes iſt eine Apprehenſion der Einheiten, folglich exiſtiren nur Einheiten außer der Vorſtellung, dieſe können wir nicht als nach Analogie mit uns ſelbſt, Vorſtellungskräfte denken. Die Vorſtellungen, Zeit, Raum und was dadurch beſtimmt wird, ſind nichts anders, als verworrene Gedanken von den Beziehungen und Verhältniſſen der Dinge zu einander.

Der Dualiſt ſagt: die inneren und äuſſeren Wahrnehmungen ſind zu ſehr heterogen, um für blos verſchiedene Grade oder Modifikationen eben deſſelben Weſens gehalten zu werden. Wir nehmen daher an, das transſcendentale Objekt der einen iſt, auſſer der Vorſtellung, vom transſcendentalen Objekt der andern verſchieden: exiſtirte keine Materie, ſo könnten wir keine Vorſtellungen von

Dingen

Dingen im Raume haben, aber deswegen könnte doch die Vorſtellungskraft exiſtiren; wäre aber keine Vorſtellungskraft, ſo könnte doch deswegen Materie (ihr transſcendentales Objekt) exiſtiren.

Aber ich möchte doch gern fragen: was zwingt dieſe alle, die Exiſtenz eines transzendentalen Objekts (von dem ſie doch nicht das mindeſte wiſſen,) anzunehmen, oder die Modifikationen ihres Bewuſtſeyns auf etwas auſſer demſelben zu beziehen (wie ſchon das Wort Vorſtellung anzeigt). Laßt uns alſo verſuchen, vielleicht wird es uns glücken, dieſes zu enträzeln.

Ein Objekt des Denkens iſt etwas Mannigfaltiges, als eine Einheit betrachtet, z. B. ein rechtwinkligtes Dreieck u. dgl. Dasjenige in dem Mannigfaltigen, was nicht an ſich, ſondern bloß in Beziehung auf das andere gedacht werden kann, d. h. das Prädikat dieſer Syntheſis iſt ein Merkmal oder Vorſtellung dieſer Syntheſis. So iſt es auch mit einer bloßen Syntheſis der Einbildungskraft beſchaffen. Das Gold z. B. beſtehet aus der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, vorzüglichen Dichtigkeit und Härte u. ſ. w.; die Zuſammennehmung dieſer Eigenſchaften in einer Anſchauung macht das Weſen des Goldes aus; jede derſelben

iſt ein Merkmal oder Vorſtellung deſſelben. Man ſiehet hieraus, daß nicht die Zuſammennehmung dieſer Merkmale in einer einzigen Anſchauung, nicht jedes deren an ſich, ſich auf etwas anderes auſſer dieſer Anſchauung beziehet, ſondern das Ganze dieſer Syntheſis ſich ſelbſt, jeder Theil oder Merkmal derſelben aber in Beziehung auf die übrigen das Ganze vorſtellt. Nach dieſer Erklärung brauchen wir alſo kein transzendentales Objekt anzunehmen. Uebrigens können wir die verſchiedenen Arten der Wahrnehmungen nicht läugnen; ſie liefern uns den Stof, den wir durchs Denken zu verſchiedenen Objekten machen; dieſes iſt der Kantiſche Transzendentalidealismus und empiriſche Realismus. Die Objekte im Raume ſind in Anſehung ihres Stofs reel, auſſer der Vorſtellungskraft, ihrer Form nach aber von derſelben abhängig; wäre die leztere nicht, ſo bliebe doch dieſer Stof an ſich, er hätte nur dieſe Form nicht; wäre aber dieſer Stof nicht, ſo könnte doch die Form exiſtiren, ſie könnte aber alsdann nur Gegenſtände im Allgemeinen denken, nicht aber beſondere Gegenſtände erkennen.

Verwirft man aber die Vorſtellung eines Gegenſtandes, als das objektive Subſtratum;

(weil wir uns in der That darunter gar nichts vorſtellen,) ſo kann man alle dieſe Meinungen leicht vereinigen, und aus ihrer Verſchiedenheit blos einen Wortſtreit machen, nämlich der Materialiſt verſtehet unter Materie das bloß Gegebene, das an ſich durch keine Operation der Vorſtellungskraft iſt. Er behauptet daher, daß bloß Materie an ſich nicht als Modifikation der Vorſtellungskraft exiſtirt; das Ich ſelbſt, oder die Vorſtellungskraft, iſt bei ihm eine bloße Idee, der keine Exiſtenz beigelegt werden kann. Der Idealiſt aber behauptet, das alles ſei bloß Modifikation der Vorſtellungskraft, obgleich es nicht durch irgend eine Operation derſelben (unſerm Bewuſtſeyn nach) hervorgebracht wird, folglich auch das Gegebene keine Exiſtenz an ſich hat, die Vorſtellungskraft ſelbſt aber als Bedingung aller Exiſtenz nothwendig exiſtiren muß, und obſchon ſie ſelbſt eine bloße Vorſtellung iſt, ſo iſt dieſe doch zugleich das Ding ſelbſt. Wir können ſie freilich nicht als ein beſtimmtes Objekt denken, denn was als ein beſtimmtes Objekt gedacht wird, nicht das Ich, ſondern etwas von demſelben verſchiedenes iſt, es iſt alſo das einzige in ſeiner Art, was als Objekt gedacht, und doch nicht als ein ſolches beſtimmt, gedacht

werden kann. Man kann auch den Dualiſt mit dieſen beiden vereinigen.

Was aber mich anbetrift, ſo behaupte ich mit dem Idealiſten, daß mein Ich zwar eine bloße Idee (in ſo fern es durch nichts beſtimmt, gedacht wird,) es iſt aber zugleich ein reelles Objekt, weil es ſeiner Natur nach durch nichts auſſer ſich ſelbſt beſtimmt werden kann; ich füge noch hinzu, daß wenn ſchon es nicht an ſich als ein Objekt beſtimmt werden kann, ſo kann es doch in ſeinen Modifikationen durch eine Näherung zu demſelben bis ins Unendliche als Objekt beſtimmt gedacht werden. Dieſe beſtändige Näherung geſchiehet durch eine immerwährende Abſonderung und Allgemeinmachung der Begriffe und Urtheile, wodurch man ſich beſtändig von der Materie entfernet, und der Form immer nähert, obſchon die völlige Erreichung derſelben ſelbſt nicht bloß eine Idee iſt, ſondern ſogar einen Widerſpruch enthält, indem es ein Objekt und kein Objekt zugleich iſt, ein Beiſpiel dieſer Art Idee iſt eine irrationale Wurzel, wir können uns durch eine unendliche Reihe immer zu derſelben nähern, aber ihre völlige Erreichung iſt nicht bloß eine Idee (in

ſo fern dieſe Reihe ins Unendliche fortgeſetzt werden muß); ſondern ſie enthält eine Unmöglichkeit, indem eine irrationale Zahl nie rational werden kann.

Auf eine ähnliche Weiſe verhält es ſich auch mit dem Sinus eines Bogens. Dieſer nimmt immer mit dem Bogen zu, wird dieſer = 90 Gr., ſo wird jener = ∞, aber es hört zugleich auf, der Sinus eines Bogens zu ſeyn, weil ihm die Bedingung fehlt, daß er vom Secans geſchnitten werden ſoll u. dgl.

Wir haben alſo nicht nur eine Methode, wie wir uns zu der Idee Ich immer in der Konſtruktion nähern können, ſondern auch eine praktiſche Regel, wodurch wir gleichſam in uns ſelbſt gehen, oder beſſer, immer als ſolche mehr Realität erlangen. Denn, wie ich ſchon bemerkt habe, je allgemeiner die Modifikationen unſres Ichs werden, deſto mehr werden wir Subſtanz (Subjekt unſrer Vorſtellungen,) und je allgemeiner dieſe werden, deſto mehr werden ſie unter einander verknüpft, und deſto einfacher werden wir dadurch, und je länger die

Reihe der auf dieſe Art verknüpften Vorſtellungen wird, um deſto mehr werden wir zu verſchiedenen Zeiten mit uns ſelbſt einerlei, das heißt: einen deſto höheren Grad Perſönlichkeit bekommen wir dadurch, und ſo iſt es auch mit allen in der Pſichologie abgehandelten Eigenſchaften unſres Jchs oder Seele.

Kurze Ueberſicht
des ganzen Werkes.

So ganz kurz mag zwar dieſe Ueberſicht nicht ſeyn. Einige Materien ſind hier umſtändlicher als im Werke ſelbſt, behandelt worden. Doch ſind wiederum andere hier entweder gänzlich weggelaſſen, oder nur berührt worden. Meine Abſicht iſt hier, die Reſultate des Ganzen in angemeſſener Ordnung dem Leſer vor die Augen zu legen, ſo daß er dadurch den Statum Controverſiae auf einmal überſehen kann.

Kurze Ueberſicht des ganzen Werkes.

Empfindung iſt eine Modifikation des Erkenntnißvermögens, das bloß durchs Leiden (ohne Spontanität) in ihm wirklich wird; dieſes iſt aber eine bloße Idee, zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtſeyns immer nähern, (die wir aber nie erreichen können, weil der Mangel alles Bewußtſeyns $= 0$ und folglich keine Modifikation des Erkenntnißvermögens ſeyn kann.

Anſchauung iſt eine Modifikation des E. V. das zum Theil durchs Leiden, zum Theil aber durchs Handeln in ihr wirklich wird. Die erſtere heißt die Materie, die letztere aber die Form derſelben.

Erſcheinung iſt eine unbeſtimmte Anſchauung, in ſo fern ſie im Leiden gegründet iſt.

A priori abſolut betrachtet, iſt nach Kant eine Erkenntnißart, die vor aller Empfindung im Gemüthe ſeyn muß. Nach mir hingegen iſt a priori, abſolut betrachtet, eine Erkenntnißart die der Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt vorhergeht, d. h. der Begrif eines Gegenſtandes überhaupt, und alles, was man von demſelben als ein ſolches behaupten kann, oder wo das Objekt bloß durch

Verhältniß beſtimmt wird, wie z. B. die Objekte der reinen Arithmetik.

Erkenntniß a priori im engſten Verſtande und abſolut betrachtet, iſt alſo die Erkenntniß eines Verhältniſſes zwiſchen Objekten auch vor die Erkenntniß der Objekte ſelbſt, worunter dieſes Verhältniß angetroffen wird, ihr Princip iſt der Satz des Widerſpruchs (oder der Identität) wenn aber die Erkenntniß der Objekte der Vorſtellung des Verhältniſſes vorausgehen muß, ſo heißt es in dieſem Verſtande, a poſteriori. Hieraus folget, daß die Axiomen der Mathematik, keine Erkenntniß a priori ſind, d. h. obſchon ſie materialiter (in Zeit und Raum) a priori ſind, ſo ſind ſie formaliter es doch nicht. Geſetzt ich habe keine Vorſtellung von einer geraden Linie, und jemand fragte mich: kann eine gerade Linie zugleich nicht gerade ſeyn? ſo werde ich gewiß nicht mein Urtheil verſchieben, (unter dem Vorwande, ich weiß nicht, was eine gerade Linie ſey) bis ich die Vorſtellung davon erlangt habe, ſondern ich werde mit meiner Antwort ſogleich bei der Hand ſeyn, daß dieſes unmöglich ſey. Fragt er mich hingegen: iſt eine gerade Linie die kürzeſte? ſo werde ich antworten: ich weiß nicht, vielleicht ja, vielleicht auch nein, bis ich eine Vorſtellung von einer geraden Linie

werde erlangt haben. Der Grund hiervon liegt darin, weil der Satz der Identität die allgemeinſte Form unſerer Erkenntniß iſt, folglich von allen Gegenſtänden überhaupt, ſie mögen übrigens beſchaffen ſeyn wie ſie wollen, gelten muß. Hingegen, daß eine gerade Linie die kürzeſte iſt, iſt bloß die Form, wodurch wir dieſen beſtimmten Gegenſtand denken; daher ſo lange wir keine Vorſtellung vom Gegenſtandhaben, wir nicht wiſſen können, ob ihm dieſe Form zukomme, oder nicht.

Rein iſt nach Kant dasjenige, wo nichts was zur Empfindung gehöret, angetroffen wird, d. h. nur eine Beziehung, oder ein Verhältniß (als eine Verſtandeshandlung) iſt rein; nach mir hingegen, iſt rein dasjenige, worin nichts, was zur Anſchauung, in ſo fern ſie bloß unvollſtändige Handlung iſt, angetroffen wird.

Die Möglichkeit eines Begrifs kann zweierlei Bedeutung haben:

1) Die Abweſenheit eines Widerſpruchs, und wird bloß in der ſymboliſchen Erkenntniß gebraucht; denn wenn ich eine anſchauende Erkenntniß davon habe, ſo brauche ich nicht erſt die Beſtimmungen mit einander zu vergleichen, um zu ſehen, ob ſie ſich nicht widerſprechen, denn das

Faktum oder die Wirklichkeit derſelben iſt Beweis genug von ihrer Möglichkeit.

2) Einen reellen Grund der Möglichkeit, und dies wiederum auf zweierlei Weiſe; entweder es bedeutet die Abweſenheit eines Widerſpruchs, aber nicht bloß in der Combination der Symbole, ſondern im Objekte ſelbſt. Geſetzt, jemand hat keinen Begrif von einem Punkte, und man fragte ihn: iſt ein ausgedehnter Punkt möglich oder nicht? ſo wird er bloß auf die Regeln der Combination ſehend, ſagen, daß es möglich ſey; denn woran ſollte er die Unmöglichkeit erkennen, da er vom Gegenſtande keine Vorſtellung hat. Hier iſt nicht der Fall wie wenn man ihn fragte: iſt ein nicht ausgedehnter ausgedehnter Punkt möglich? wo er gar nicht nöthig hat, zu wiſſen, was ein Punkt iſt, um von der Unmöglichkeit dieſes Begriffes überzeugt zu ſeyn, weil hier der Widerſpruch ſchon in der ſymboliſchen Combination anzutreffen iſt.

Oder es bedeutet nicht nur, daß das Symbolum realiſirt werden kann, ſondern auch die Begreiflichkeit der Entſtehungsart dieſes Reellen, oder wenn mir der Ausdruck erlaubt iſt, die Nothwendigkeit der Möglichkeit. Der Begrif eines gleichſeitigen Dreiecks iſt, indem ich ein Δ überhaupt konſtruire, und die Gleichheit der Sei-

ten bloß hinzudenke, zwar möglich in voriger Bedeutung, aber dieſe Möglichkeit iſt doch bloß willkührlich, konſtruire ich hingegen ein gleichſeitiges Dreieck, vermöge zweier gleichen Zirkel, bei denen der Umkreis eines jeden im Mittelpunkt des andern trift, ſo ſehe ich dadurch die Nothwendigkeit der Gleichheit der Seiten und folglich auch die Möglichkeit des Begrifs, und ſo iſts auch mit den Urtheilen a priori.

Herr Kant wirft die Frage auf: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? Die Bedeutung dieſer Frage iſt dieſe: daß analytiſche Sätze a priori möglich ſind, iſt wohl begreiflich, weil ſie nämlich auf dem Satz des Widerſpruchs beruhen, der auf keinen beſtimmten, ſondern auf einen Gegenſtand überhaupt ſich bezieht, folglich müſſen ſie auch vor der Vorſtellung des beſtimmten Gegenſtandes im Verſtande anzutreffen ſeyn; die ſynthetiſche Sätze hingegen beziehen ſich auf einen beſtimmten Gegenſtand, wie können ſie alſo der Vorſtellung vom Gegenſtande ſelbſt vorausgehen, d. h. a priori ſeyn?

Um aber die Einwendung die man ihm machen könnte, nämlich, was braucht man nach der Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze zu forſchen, da es

in der That keine giebt? vorzubeugen, ſucht Hr. Kant erſtlich das Faktum ſelbſt außer Zweifel zu ſetzen, indem er einige ſynthetiſche Sätze ſowohl aus der Mathematik, als aus der Naturwiſſenſchaft anführt, die Nothwendigkeit ausdrücken, folglich a priori ſeyn müſſen.

Ich bemerke aber, daß wenn ſchon dergleichen Sätze Nothwendigkeit ausdrücken, es deswegen doch nicht ausgemacht iſt, daß ſie (objektive) Nothwendigkeit enthalten, daß ich z. B. urtheile, eine grade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, kann daher rühren, weil ich es immer ſo wahrgenommen habe, daher iſt es bei mir ſubjektiv zur Nothwendigkeit geworden u. dgl. Dieſer Satz hat alſo einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit, aber keine objektive Nothwendigkeit, und ſoll das von mir vorher angegebene Criterium der Sätze a priori, die objektive Nothwendigkeit enthalten, auch umgekehrt ſeine Richtigkeit haben, daß, wo es nicht angetroffen wird, auch keine objektive Nothwendigkeit da iſt, ſo können nicht nur dieſe hier angeführten bloß ſubjektiv ſeyn, ſondern ſie ſind es gewiß, weil hier dieſes Criterium nicht angetroffen wird; ſoll es aber nur dazu dienen, um die objektive Nothwendigkeit desjenigen zu beweiſen, wo es angetroffen wird, ſo bleibet hier zum

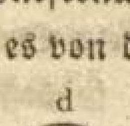
wenigſten das Faktum ungewiß, und ein Faktum das ungewiß iſt, iſt gar kein Faktum. Die reine Mathematik wird zwar durch dieſe Zweifel nichts verlieren, denn ihre Sätze können aus ihren Axiomen hypothetiſch hergeleitet werden, wenn eine grade Linie die kürzeſte iſt, ſo u. ſ. w. wohl aber die angewendete und die Naturlehre. Die Metaphyſik, als ſpekulative Wiſſenſchaft, wird auch nicht ſchlimmer daran ſeyn; ich werde immer behaupten können, wenn die Seele einfach iſt, ſo iſt ſie unzerſtörbar u. dgl., ſo wie man in jenen Wiſſenſchaften dadurch, daß man das hypothetiſche abſolut macht, im Gebrauche dieſer Sätze ziemlich gut fortkommt, ſo kann es auch mit der Metaphyſik ſeyn; der Satz: alles hat ſeine Urſache, iſt, wie ich glaube, von eben ſolcher Evidenz, als der Satz: eine grade Linie u. ſ. w. und wenn Herr Kant auch bewieſen hat, daß Raum eine Form a priori iſt, d. h. vor die Gegenſtände der Sinne ſelbſt iſt, ſo iſt dieſer Satz: die gerade Linie u. ſ. w. auch nur in dieſer Bedeutung a priori, d. h. materialiter, nicht aber vor allen Gegenſtänden überhaupt, ja nicht einmal vor Erkenntniß des Gegenſtandes des Urtheils ſelbſt. Die objektive Nothwendigkeit aber kann nur denjenigen Sätzen beigelegt werden, die ſich auf einen Ge-

genſtand überhaupt beziehen, wie der Satz des Widerſpruchs.

Aber, wird man ſagen, muß denn dieſe ſubjektive Nothwendigkeit nicht einen objektiven Grund haben? Hierauf antworte ich, ja freilich muß ſie es, aber eben darum, weil der Grund dieſes Urtheils im Objekt liegt, ſo kann es nur nach erlangter Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt gefällt werden.

Wollen wir aber die Sache genauer betrachten, ſo werden wir finden, daß der Ausdruck: objektive Nothwendigkeit, gar keine Bedeutung hat, indem Nothwendigkeit immer einen ſubjektiven Zwang, etwas als wahr anzunehmen, bedeutet. In Anſehung der Evidenz in Wiſſenſchaften müſſen wir auf die Allgemeinheit der Sätze Acht haben, und dieſes auch nicht an und für ſich, weil ein allgemeinerer Satz nicht mehr wahr iſt, als ein weniger allgemeiner, es kommt nur auf den richtigen Gebrauch dieſer Sätze an, nämlich je allgemeiner ein Satz iſt, je weniger läuft man Gefahr, ſich in deſſen Gebrauch zu irren; denn geſetzt, man wollte denſelben auf irgend einen beſondern Fall anwenden, was liegt daran? da dieſer beſondre Fall im allgemeinen enthalten iſt? Iſt er hingegen bloß ein beſondrer Satz, und

man wollte ihn allgemein machen, ſo würde man ſich ſehr irren, weil das allgemeine im beſondern nicht enthalten iſt. Wenn man einmal von dem Umfange eines Satzes feſt überzeugt iſt, ſo iſt es uns gleich viel, er mag an ſich mehr oder weniger allgemein ſeyn. Je weniger Beſtimmungen alſo ein Subjekt annehmen kann, deſto allgemeiner muß das von ihm gefällte Urtheil ſeyn; von dieſer Art ſind die Axiomen in der Mathematik. *Eine grade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zween Punkten.* Eine grade Linie kann keine andere Beſtimmungen mehr annehmen, als die der Größe, nun aber kann hier dieſe Beſtimmung des Subjekts aufs Prädikat keinen Einfluß haben, weil ſie das Prädikat ſelbſt iſt, folglich muß dieſes Urtheil allgemein ſeyn. Wird man ſagen: vielleicht gilt dieſer Satz nur zwiſchen zween Punkten von der Entfernung, die ich ſchon ins Prädikat gebracht, durch Conſtruktion, nicht aber von einer andern Entfernung? Laßt uns alſo erſtlich annehmen, daß es von den Punkten in der Entfernung a b, nicht



aber von den Punkten in der doppelten größern Entfernung a c gelte, d. h. daß die kürzeſte Linie zwiſchen a

und

und c nicht die gerade a c ſeyn wird, ſondern a d c, die nicht die kürzeſte iſt, wird gerade ſeyn; nun aber habe ich angenommen, daß a b ſowol die gerade als kürzeſte zwiſchen a und b iſt, und da die Lage der Linie in ihrer Größe und Beſchaffenheit nichts ändert, ſo kann ich ſtatt b c die a b ſubſtituiren, ſo daß wenn ich den Punkt a in b ſetze, der Punkt b alsdenn in c kommen muß, folglich a c = 2 a b, ſowol die gerade als die kürzeſte zwiſchen a und c ſeyn muß. So kann man auch umgekehrt beweiſen, daß nämlich auch in einer kleinern Entfernung die grade Linie die kürzeſte ſey. Laßt uns ſetzen, a c ſey (vermöge der Konſtruktion) ſowol die gerade als die kürzeſte Linie zwiſchen a und c; ich ſage alſo, daß auch ihre Hälfte die gerade und kürzeſte zwiſchen a und b ſeyn wird, denn wäre a b nicht die kürzeſte, ſo wäre zweymal a b = a c nicht die kürzeſte, wider die Vorausſetzung. Sie muß aber auch gerade ſeyn, denn dadurch, daß ich die a c in die Hälfte getheilt, habe ich ſie deswegen noch nicht aus ihrer Lage verrückt, folglich ihre Natur nicht verändert. Ja es liegt ſchon in den Worten ſelbſt. Denn wenn ich ſage, vielleicht iſt die gerade Linie in der doppelten Entfernung nicht die kürzeſte, ſo

M

widerſpreche ich mir ſelbſt, weil Entfernung bloß durch die kürzeſte Linie beſtimmt werden kann.

So iſt auch dieſer Satz: 5 † 7 = 12 (das zweite Beiſpiel der ſynthetiſchen Sätze in der Mathematik) allgemein, weil er nämlich ein einzelner Satz (den die Logiker mit Recht zu den allgemeinen rechnen) iſt.

Die Evidenz der Mathematik kann alſo feſt bleiben, wenn wir auch nicht mit Herrn Kant annehmen wollen, daß Raum eine Form der Anſchauung a priori iſt.

Ich hingegen richte dieſe Frage folgendermaſſen ein: Da alle Erkenntniß a priori analytiſch ſeyn muß, und ſich aus dem Satze des Widerſpruchs herleiten läßt, wie ſollen wir ſolche Sätze, die wegen Mangel unſerer Erkenntniß ſynthetiſch ſind, analytiſch machen? oder wie ſollen wir das Subjekt definiren, daß das Prädikat mit ihm identiſch ſeyn ſoll? Denn wenn wir alle dergleichen Sätze genau unterſuchen, ſo finden wir immer, daß ihr Subjekt entweder gar nicht definirt (wie das Kantiſche Exempel 7 † 5 = 12) ſondern bloß in der Anſchauung dargeſtellt iſt; oder ſchlecht definirt wird, wie das Beiſpiel: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten; wie ſollen wir es alſo beſſer machen? Ich will es nicht über

mich nehmen, alle dergleichen Sätze auf dieſe Art ſelbſt zu entwickeln, um dieſer meiner Forderung ein Genüge zu leiſten; genug, daß ich es nicht für unmöglich halte.

„Raum, ſagt Kant, iſt kein empiriſcher Begrif, der von äuſſern Erfahrungen abgezogen worden; denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas auſſer mich bezogen werden, oder damit ich ſie als auſſereinander mir vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen u. ſ. w.“ Aber dieſes beweiſet nur, daß Raum ein allgemeiner, nicht aber, daß er ein Begrif a priori (nach meiner Erklärung) ſey. Ich hingegen behaupte, daß Raum als Anſchauung ein Schema oder Bild von der Verſchiedenheit der gegebenen Objekte ſey, oder eine ſubjektive Art dieſe objektive Verſchiedenheit, die eine allgemeine Form oder nothwendige Bedingung des Denkens der Dinge überhaupt iſt, vorzuſtellen, ohne welche er ein leerer Raum, d. h. eine transſcendente Vorſtellung ohne alle Realität ſeyn würde (wie, wenn ich mir ein gleichartiges Objekt im Raume vorſtelle, ohne es auf etwas ungleichartiges zu beziehen). Folglich iſt Raum an ſich betrachtet zwar ein allgemeiner, aber doch nicht ein Begrif a priori; ſondern bloß im Betracht deſſen, was er vorſtellt, (der Ver-

ſchiedenheit) iſt er ein Begrif a priori, weil nämlich die Verſchiedenheit allen Dingen zukommt, oder alle Dinge von einander verſchieden ſeyn oder gedacht werden müſſen, denn eben darum ſind es alle Dinge.

Zweitens ſagt er: „Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung u. ſ. w." Dieſe Nothwendigkeit iſt, wie ich ſchon bemerkt, bloß ſubjektive, in Anſehung des Raumes an ſich betrachtet (denn in Anſehung desjenigen, was er vorſtellt, nämlich der Verſchiedenheit, iſt ſie gewiß objektiv). Daß man aber den Raum ohne Gegenſtände denken kann, iſt, wie ich bemerkt habe, bloß transſcendent.

Drittens: „Auf die Nothwendigkeit a priori gründet ſich die apodictiſche Gewißheit aller geometriſchen Grundſätze u. ſ. w." Dieſe apodictiſche Gewißheit beruhet nach mir bloß auf ihrer Allgemeinheit, dieſe braucht entweder keinen Beweis, indem dieſes Verhältniß unter einzelnen Objekten der Anſchauung wahrgenommen wird, wie z. B. dieſer Satz: 5 † 7 = 12, weil ein einzelner Satz unter die allgemeinen gerechnet wird; oder es kann zum wenigſten bewieſen werden, daß wenn in irgend einer Anſchauung dieſer Satz wahrgenommen wird, er auch in allen noch darzuſtellenden

Anſchauungen wahrgenommen werden muß, wie in dieſem Satze: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten u. dgl. Dieſe Allgemeinheit muß freilich einen objektiven Grund haben, d. h. der Satz muß bei einem unendlichen Verſtande analytiſch ſeyn, den wir aber nicht einſehn können.

Viertens: „Der Raum iſt kein diſcurſiver oder allgemeiner Begrif von Verhältniſſen der Dinge überhaupt.“ Dieſes alles hat ſeine Richtigkeit in Anſehung des Raumes, wie er uns erſcheint, nicht aber in Anſehung deſſen, was er vorſtellet (der Verſchiedenheit ſinnlicher Objekte überhaupt); denn hier iſt die Verſchiedenheit überhaupt von den beſondern Verſchiedenheiten abſtrahirt, indem die Dinge auf verſchiedene Art verſchieden ſind. Roth iſt von grün auf eine andere Art verſchieden, als ſüß von bitter verſchieden iſt. Daß aber dieſe Kopie dem Originale nicht völlig gleich iſt, oder daß es nicht verſchiedene Räume, die mit den verſchiedenen Arten von Verſchiedenheiten correſpondiren, giebt, iſt nicht zu verwundern, ſo wenig als man ſich zu verwundern hat, daß keine aufs Papier gezeichnete mathematiſche Figur ihrem Begriffe völlig gleich kommen kann.

Fünftens: „Der Raum wird als eine unendliche Größe vorgeſtellt.“ Der Umfang des Raumes kann niemals größer ſeyn, als der Umfang der Dinge, die ihn erfüllen, und da dieſe in der Anſchauung nicht anders als endlich ſeyn können, ſo kann auch der Raum nicht anders als endlich vorgeſtellt werden. Die Vorſtellung der Unendlichkeit des Raumes iſt alſo transſcendent, und hat keine objektive Realität. Ich bin alſo darin mit Herrn Kant einig, daß der Raum, als Anſchauung an ſich betrachtet, (nicht aber als Bild eines Verhältniſſes,) bloß eine ſubjektive Realität hat, und daß die Dinge, die uns im Raume erſcheinen, andern denkenden Weſen vielleicht nicht im Raume erſcheinen können; aber ich füge noch hinzu, daß dieſe ſubjektive Erſcheinung einen objektiven Grund haben muß, welcher eben darum, weil er objektiv iſt, von allen denkenden Weſen auf gleiche Art gedacht werden muß. In Anſehung Herrn Kants Theorie von der Zeit, könnte ich eben dieſelbe Anmerkung machen, indem nach mir die Zeit ein Bild der Verſchiedenheit der Gemüthszuſtände überhaupt iſt.

Herr Kant behauptet, daß Sinnlichkeit und Verſtand zwey ganz verſchiedene Vermögen ſind; ich behaupte hingegen, daß, ob ſie ſchon in

uns als zwey verſchiedene Vermögen vorgeſtellt werden müſſen, ſie doch von einem unendlichen denkenden Weſen als eine und eben dieſelbe Kraft gedacht werden müſſen, und daß die Sinnlichkeit bei uns der unvollſtändige Verſtand iſt. Wir werden dadurch auf dreierlei Weiſe afficirt: 1) Daß wir uns der darin enthaltenen Begriffe nicht bewußt ſind; 2) daß wir auch in Anſehung der Begriffe, die wir erlangen können, an der Sinnlichkeit haften müſſen, um zum Bewußtſeyn derſelben zu gelangen; 3) daß wir dadurch dieſe Begriffe ſelbſt, ſo wie auch ihre Verhältniſſe unter einander, mehrentheils unvollſtändig und in einer Zeitfolge den Geſetzen der Sinnlichkeit gemäß bekommen; das unendliche denkende Weſen hingegen denkt alle mögliche Begriffe auf einmal aufs vollſtändigſte, ohne irgend eine Beymiſchung der Sinnlichkeit.

Die Tafel der logiſchen Funktionen im Urtheilen, und folglich auch die der Kategorien, ſcheint mir verdächtig zu ſeyn. 1) Iſt an der Realität der hypothetiſchen Urtheile zu zweifeln. In den reinen Wiſſenſchaften a priori, wie die Mathematik z. B. iſt, treffen wir ſie nirgends an. Denn ob ich ſchon ſagen kann, wenn eine Linie gerade iſt, ſo iſt ſie die kürzeſte zwiſchen zwey

Punkten, u. dergl. ſo iſt dies nur eine beſondere Redensart, die hier (da es bloß heißt eine gerade Linie iſt u. ſ. w. wodurch es in der That ein kategoriſches Urtheil iſt) nichts beſonderes bedeutet, und alſo von irgend anders woher, wo es etwas zu bedeuten ſcheint, per analogiam hat hergeleitet werden müſſen. Nun aber treffen wir ſie nirgend anderswo als in unſern Urtheilen über Naturbegebenheiten an; leugnet man alſo dieſe, indem man behauptet, daß wir in der That keine Erfahrungsurtheile (die objektive Nothwendigkeit ausdrücken) haben, ſondern bloß ſubjektive (aus Gewohnheit nothwendig gewordene): ſo iſt und bleibt der Begrif eines hypothetiſchen Urtheils bloß problematiſch.

Ferner frage ich: was ſind aſſertoriſche und was apodiktiſche Urtheile, und wodurch werden dieſe Arten von einander unterſchieden? Sind die mathematiſchen Axiomata (weil wir den Grund ihrer Nothwendigkeit a priori nach meiner Erklärung nicht einſehen), aſſertoriſche Urtheile, ſo giebts in der That keine apodiktiſch-kategoriſche Urtheile. Denn dieſe Axiomata ſelbſt ſind zwar kategoriſch, aber nicht apodiktiſch; was aber nach ihrer Vorausſetzung nach dem Satz des Widerſpruchs aus denſelben hergeleitet wird, iſt zwar

apodiktiſch in Anſehung ſeiner Verknüpfung mit den Axiomen, aber ſeine Realität an ſich kann nicht mehr ſeyn, als die Realität der Axiomen ſelbſt, d. h. es iſt ſo wie dieſe bloß aſſertoriſch. Sind aber dieſe Axiomen (weil ſie doch Nothwendigkeit ausdrücken) apodiktiſch, ſo weiß ich wiederum nicht, was ein bloß aſſertoriſches Urtheil ſeyn mag: es kann kein Erfahrungs- (Wahrnehmungs-) Urtheil ſeyn, z. B. ein Körper iſt ſchwer u. dergl. denn dieſes iſt in der That gar kein Urtheil, es drückt nur die immer wahrgenommene Begleitung des Prädikats dem Subjekt in Zeit und Raum, aus. Man ſieht alſo, daß die Logik hier zu keinem Leitfaden dienen kann.

Ich hingegen behaupte, daß die ſynthetiſchen Sätze der Mathematik zwar allgemeine wahre Sätze ſind, aber dennoch keine apodiktiſche, ſondern bloß aſſertoriſche Sätze ſind, nicht a priori (in dem Sinne, wie ich das Wort nehme), auch nicht reine Sätze ſind.

Die Begriffe von Subſtanz und Accidenz ſind eben die logiſchen Begriffe von Subjekt und Prädikat in transſcendentaler Bedeutung: nämlich von zwei Dingen, die ſonſt durch nichts als dieſes Verhältniß beſtimmt ſind, daß das eine auch ohne Beziehung auf das andere, dieſes hingegen

nicht ohne Beziehung auf jenes gedacht werden kann. Ihre Merkmale müſſen freilich in der Erfahrung gegeben werden, um die Objekte dieſem Begriffe ſubſumiren zu können. Ich bin alſo mit Hrn. K. einig, daß dieſe Begriffe, und die darin gegründeten Urtheile bloß von Gegenſtänden der Erfahrung gelten; ich behaupte nur, daß ſie nicht wie Hr. K. annimmt, von Gegenſtänden der Erfahrung, wie ſie uns erſcheinen unmittelbar, ſondern bloß von den Gränzen der Gegenſtände der Erfahrung (Ideen) und vermittelſt dieſer von den Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt gelten.

Der Unterſchied zwiſchen Hrn. K 's und meiner Reduktion dieſer Begriffe beſteht darin:

Hr. K. ſetzt das Faktum als unbezweifelt voraus, daß wir nämlich Erfahrungsſätze (die Nothwendigkeit ausdrücken) haben, und beweiſet hernach ihre objektive Gültigkeit daraus, daß er zeigt, daß ohne dieſelbe Erfahrung unmöglich wäre; nun iſt aber Erfahrung möglich, weil ſie nach ſeiner Vorausſetzung wirklich iſt, folglich haben dieſe Begriffe objektive Realität. Ich hingegen bezweifle das Faktum ſelbſt, daß wir nämlich Erfahrungsſätze haben, daher kann ich ihre objektive Gültigkeit auf dieſe Art nicht beweiſen, ſondern ich beweiſe bloß die Möglichkeit ihrer ob-

jektiven Gültigkeit von Gegenſtänden nicht der Erfahrung (die in der Anſchauung beſtimmt ſind), ſondern ihrer Gränzen, die durch die Vernunft in Beziehung auf die ihnen korreſpondirenden Anſchauungen als Objekte beſtimmt ſind, wodurch die Frage quid juris? (indem man reine Begriffe auf Ideen applicirt) wegfallen muß. Die Dinge können alſo in dieſem Verhältniß unter einander ſtehen; ob ſie aber in der That in dieſem Verhältniſſe unter einander ſind, iſt noch immer die Frage. Hr. K. beweißt z. B. die Realität des Begrifs von Urſache oder die Nothwendigkeit von der Folge von b auf a aber nicht umgekehrt, d. h. der Folge nach einer Regel, auf folgende Weiſe. Die Apprehenſion des Mannichfaltigen der Erſcheinung iſt immer (ſie mag ſub- oder objektiv) ſeyn, ſucceſſiv; man kann alſo das objektive vom ſubjektiven nur dadurch unterſcheiden, daß man wahrnimmt, daß im erſtern die Folge nothwendig nach einer Regel, im letztern hingegen bloß zufällig iſt. Nun ſage ich, man trift nirgends in der Wahrnehmung eine Folge, die nothwendig nach einer Regel iſt, d. h. ich leugne das Faktum: denn ſoll ſie darum nothwendig ſeyn, weil ich während der Wahrnehmung der einen Folge die andere nicht wahrnehmen kann, ſo wird dieſe

von einer bloß zufälligen Folge nicht unterſchieden werden können, weil auch in dieſer, während der einen Succeſſion die andere unmöglich iſt.

Daß man aber die Succeſſion bei Vorſtellung eines Hauſes, z. B. vom Boden bis zu ſeiner Spitze, als willkührlich, und folglich das Haus ſelbſt nicht als durch dieſe Succeſſion der Bewegung entſtanden; hingegen die Bewegung des Schiffes als wirklich, und folglich während der Succeſſion entſtanden, vorſtellt: rühret daher, weil das Haus nicht bloß durch dieſe einzige Succeſſion ſondern noch durch andere Merkmale (ſie mögen wiederum durch Succeſſion in der Apprehenſion wahrgenommen werden, genug, daß ſie während der gegebenen Apprehenſion, nicht als ſolche betrachtet werden) als Objekt erkannt wird, die während der gegebenen Apprehenſion zugleich ohne Succeſſion wahrgenommen werden; die Bewegung des Schiffes hingegen, wird bloß durch dieſe einzige ſucceſſive Apprehenſion, wahrgenommen; vor, und nach welcher es gar keine Merkmale giebt, die ihr Daſeyn als Objekt zu erkennen geben ſollen: daher glauben wir mit dieſer das Objekt erſt entſtanden, hingegen jener Succeſſion ſetzen wir das Daſeyn des Objekts voraus. Dieſe beiderlei Arten von Succeſſion an ſich betrachtet,

ſind von einander gar nicht unterſchieden, folglich, wenn jemand behauptet, das Schiff bewegt ſich wirklich Strom ab, ſo weiß er gar nicht, was er mit dem Wort wirklich ſagen will.

Hr. K. hält die Kategorien oder reine Verſtandsbegriffe für bloße Formen des Denkens, die ohne Bedingungen der Anſchauung nicht erklärt werden können, folglich gar keinen Gebrauch haben. Ich hingegen behaupte: daß die Kategorien als reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingung der Anſchauung erklärt werden können und müſſen; ſie betreffen die Denkbarkeit der Dinge, die Wirklichkeit derſelben und ihre Bedingungen iſt ihnen bloß zufällig. Subſtanz z. B. iſt derjenige Theil der Syntheſis, der auch ohne den andern (wenn gleich auch als Prädikat eines andern) gedacht werden kann, d. h. Subjekt dieſer Syntheſis. Accidenz iſt derjenige Theil der Syntheſis, der nicht ohne den andern gedacht werden kann, d. i. Prädikat. Wir können uns dieſe Begriffe durch Beiſpiele aus der reinen Wiſſenſchaften als aus der Mathematik erläutern und kenntlich machen. Urſache iſt dasjenige, deſſen Setzung als Grund zur Setzung eines andern angeſehn werden muß; wiederum Subjekt aber nicht eines Begriffes, ſondern eines Urtheils. Wirkung iſt

daſjenige, was auf die Setzung des vorigen nothwendig folgen (nicht eben in der Zeit) muß.

Ich halte nämlich den Verſtand bloß für ein Vermögen zu denken, d. h. reine Begriffe durch urtheilen hervorzubringen. Es werden ihm keine reelle Objekte, als der Stoff, worauf er wirken ſoll, gegeben, ſeine Objekte ſind bloß logiſch und nur durchs Denken werden ſie erſt zu reellen Objekten. Es iſt ein Irrthum, wenn man glaubt, daß die Dinge (reelle Objekte) ihren Verhältniſſen vorausgehn müſſen. Die Begriffe der Zahlen ſind bloße Verhältniſſe, die keine reelle Objekte vorausſetzen, weil dieſe Verhältniſſe die Objekte ſelbſt ſind. Die Zahl 2 z. B. drückt ein Verhältniß von 2:1 aus, und zugleich das Objekt dieſes Verhältniſſes; und wenn dieſes auch zu ihrem Bewußtſeyn, ſo iſt es doch zu ihrer Realität nicht nothwendig. Alle mathematiſche Wahrheiten haben ihre Realität auch vor unſerm Bewußtſeyn von denſelben.

Dieſe Reinen (die immer paarweiſe gehen): Verſtandesbegriffe und Verhältniſſe, erklären ſich einander wechſelſeitig, d. h. durch einen Zirkel; und dies ganz natürlich: denn ſoll ein Begrif nicht durch einen Zirkel erklärt werden, ſo muß er nicht völlig rein ſeyn, d. h. er muß irgend einen Beſtand-

theil haben, der ſich gar nicht erklären läßt, und der bloß (der Sinnlichkeit) gegeben, nicht aber vom Verſtande gedacht wird, oder er müßte ſich durch eine unendliche Reihe von Prädikaten erklären laſſen. Dieſes giebt aber keine Erklärung, denn wenn ich ſage: das Merkmal von a iſt b, von b, c u. ſ. w. ſo kann ich nie wiſſen, was a, b, c u. ſ. w. iſt. Es giebt alſo nur zwey Fälle, wie man einen Begrif oder eine objektive Syntheſis (Einheit im Mannichfaltigen) erklären kann. Man legt entweder eine Anſchauung zum Grunde, die der Verſtand nach einer Regel denkt; es entſteht daraus ein Begrif, in deſſen Erklärung die zum Grunde gelegte Anſchauung das Subjekt, und die vom Verſtande gedachte Regel das Prädikat iſt. Dieſes giebt einen nicht reinen oder vermiſchten Begrif, wie alle Begriffe auſſer den Verhältniſſen ſind. Hier müſſen die Beſtandtheile des Begriffes dem Begriffe ſelbſt, d. h. ihrer Syntheſis vorausgehn. Oder anders: die Beſtandtheile des Urtheils von der objektiven Syntheſis, daß es eine mögliche Syntheſis iſt, müſſen dem Urtheile ſelbſt vorausgehn, z. B. eine gerade Linie. Oder der Verſtand denkt bloß eine Regel, die ein Verhältniß zwiſchen ganz unbeſtimmten logiſchen Objekten beſtimmt, wodurch die Objekte ſelbſt be-

ſtimmt werden, daraus entſpringt ein reiner Begrif mit dem Urtheil oder durch daſſelbe. Z. B. Urſach; dieſer Begrif iſt nicht wie die Einerleyheit eine bloße Form, die durch keine Bedingung beſtimmt wird, ſondern er iſt ein reelles Objekt, das nicht dem Denken vorausgeht, ſondern durch daſſelbe hervorgebracht wird. Soll aber Objekt des Denkens bloß dasjenige heißen, was dem Denken vorhergeht, ſo hat das reine Denken kein ander Objekt, als den Begrif von einem Dinge überhaupt (Ens logicum). Das Objekt des angewendeten Denkens hingegen iſt zwar auch keine Anſchauung, (die gar kein Verſtandesobjekt iſt), aber auch kein bloßes Ens logicum, ſondern das Ens reale, das ich Verſtandesidee genannt habe, und welches das Element einer beſondern Anſchauung iſt. Es iſt ein Gränzbegrif zwiſchen dem reinen Denken und der Anſchauung, wodurch beide rechtmäßig verbunden werden.

Wenn es alſo nur wahr iſt, daß wir Erfahrungsſätze (in dem Sinne, wie es Herr Kant nimt,) haben, und daß wir zu dieſem Behuf die reinen Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen appliciren, ſo läßt ſich nach meiner Theorie die Möglichkeit davon oder das quid juris leicht erklären, indem die Elemente der Erſcheinungen, wor-

auf

auf dieſer zufolge die reinen Verſtandesbegriffe applicirt werden, ſelbſt keine Erſcheinungen ſind. Fragt man aber, wodurch erkennt der Verſtand, daß dieſen Elementen dieſe Verhältniſſe zukommen? ſo antworte ich: dadurch, weil er ſie ſelbſt durch dieſe Verhältniſſe zu reellen Objekten macht, und weil die Erſcheinungen ſelbſt ſich dieſen Verhältniſſen immer (bis ins Unendliche) nähern. Ich ſage z. B.: das Ich oder mein denkendes Weſen iſt eine Subſtanz, oder das letzte Subjekt aller meiner Vorſtellungen; woher weiß ich es? Daher, weil ich mich immer durchs Denken zu ſo was nähere, denn je mehr ich denke oder urtheile, deſto allgemeiner werden die Prädikate des Subjekts vom Urtheile, in Anſehung des Subjekts im Objekte, und je allgemeiner dieſe ſind, deſto weniger ſtellen ſie das Objekt, und deſto mehr das Subjekt meines Denkens dar. Ich urtheile z. B., ich bin ein Menſch, der Menſch iſt ein Thier, dieſes ein organiſirter Körper, ein organiſirter Körper iſt ein Ding. In dieſer Reihe von verknüpften Urtheilen hat die Vorſtellung des Ichs als Objekt immer abgenommen, und die Vorſtellung deſſelben als Subjekt immer zugenommen, weil das Ich das letzte Subjekt iſt; folglich je allgemeiner die Prädikate werden, deſto mehr nähern ſie ſich dieſem letzten Sub-

jekte, bis ich zuletzt auf die Gränze zwiſchen Subjekt und Objekt (die Denkbarkeit eines Objekts überhaupt) gerathen bin, und ſo iſt es auch, wenn man ſynthetiſch denkt, oder Begriffe durch eine Syntheſis hervorbringt. Denn obwol man hier durch beſtändiges Beſtimmen ſich zum Objekt zu nähern und vom Subjekte zu entfernen ſcheint; ſo iſt es doch umgekehrt: denn da das Abſtrahiren nicht was leichtes iſt, ſo gerathe ich im Anfange des Denkens auf ein mehr beſonderes, folglich faßlicheres, Prädikat, und denke z. B. Ding überhaupt durch Menſch beſtimmt; betrachte ich aber die Beſtimmung genauer, ſo finde ich, daß ſie keine abſolute Beſtimmung iſt und ſeyn kann, weil ſie ſelbſt ſchon aus etwas Beſtimmbarem und Beſtimmung zuſammengeſetzt iſt; ich nehme alſo Thier zur Beſtimmung von Ding überhaupt, und fahre ſo fort, wie vorhin, d. h. ich komme durchs Denken immer zu einer als Subjekt nähern Beſtimmung, bis zuletzt auf das Ich, das ſelbſt Beſtimmbares und Beſtimmung iſt. Dieſes Zuletzt trift freilich niemals ein, weil das Ich, worauf ich gerathe, noch immer Prädikat (des innern Sinnes) iſt. Ich nähere mich doch immer zum wahren Ich, als zu etwas, das zwar in Anſehung meines Bewußtſeyns eine bloße Idee, an ſich aber

ein wahres Objekt iſt, eben dadurch, weil man ſich zu demſelben durch eine beſtimmte Reihe immer nähern kann, folglich ein unendlicher Verſtand es wirklich denken muß.

Eben ſo kann ich mit Recht ſagen: ich bin einfach; weil ich mich durchs Denken immer zu dieſer Einfachheit nähern kann, indem meine Vorſtellungen als meine Prädikate durch dieſelbe, immer genauer verknüpft werden, bis zuletzt eine vollkommene Einfachheit daraus entſpringt. Nun wird man ſagen, dieſes alles hat ſeine Richtigkeit, bloß von der Vorſtellung des Jchs, nicht aber vom Objekte ſelbſt. Hierauf antworte ich, die Vorſtellung eines Dinges iſt vom Dinge ſelbſt bloß durch eine mindere Vollſtändigkeit unterſchieden; nimmt man aber beide in ihrer größern Vollſtändigkeit (wie hier der Fall iſt), ſo ſind ſie nothwendig eins und eben daſſelbe.

Das Reſultat dieſer Theorie iſt alſo dieſes. Jch behaupte nämlich mit Herrn Kant, daß die Gegenſtände der Methaphyſik keine Objekte der Anſchauung, die in irgend einer Erfahrung gegeben werden können, ſind. Jch weiche aber von ihm darin ab, indem er behauptet, daß ſie gar keine Objekte ſind, die auf irgend eine Art vom Verſtande beſtimmt gedacht werden können. Jch

hingegen halte ſie für reelle Objekte, die, ob ſie ſchon an ſich bloße Ideen ſind, dennoch durch die aus ihnen entſpringenden Anſchauungen beſtimmt gedacht werden können; und durch Reduktion der Anſchauungen auf ihre Elemente, ſind wir im Stande, neue Verhältniſſe unter ihnen zu beſtimmen, um dadurch die Metaphyſik als Wiſſenſchaft zu behandeln. So wie wir durch Reduktion der Größen auf ihre Differenziale und dieſe wieder auf ihre Integrale im Stande ſind, neue Verhältniſſe unter dieſen (den Größen ſelbſt) zu entdecken.

In Anſehung der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes bin ich mit Herrn Kant einerlei Meinung; ich füge noch folgende Gründe von dieſer Unmöglichkeit hinzu.

Die ontologiſche Erklärung von Gott iſt: Ein Weſen, das alle mögliche Realitäten enthält. Ich werde aber beweiſen, daß nicht nur dieſes, ſondern überhaupt ein Weſen, wenn es auch nur mehrere Realitäten enthält, als Objekt unmöglich, und bloß eine Idee iſt. Laßt uns z. B. ein Weſen annehmen, das aus zwey Realitäten a und b beſtehe; wir müſſen alſo annehmen, daß jede derſelben aus 2 Stücken beſteht, nämlich das eine iſt das beiden Gemeinſchaftliche,

wodurch ſie Realitäten überhaupt ſind, das an-
dere aber das jeder derſelben Eigene, wodurch ſie
von der andern unterſchieden wird. Nun iſt das
Gemeinſchaftliche gewiß eine Realität, weil es
dasjenige iſt, das beide zu Realitäten macht, das
Beſondere einer jeden aber muß nothwendig auch
eine Realität ſeyn. Denn wollte man annehmen,
daß es in der einen eine Realitat, in der andern
aber eine Negation dieſer Realität iſt, ſo wird
das andere keine beſondere Realität, ſondern der
allgemeine Begrif von Realität überhaupt ſeyn,
welches wider die Vorausſetzung iſt. Wir haben
alſo aus dem im Dinge angenommenen zwey Rea-
litäten deren 4. Jede der beiden Realitäten, die
in jeder der angenommenen enthalten iſt, muß
wiederum aus 2 Stücken beſtehen, u. ſ. w ins Un-
endliche; woraus alſo folgt, daß dieſer Begrif nie-
mals als Objekt beſtimmt gedacht werden kann.
Ferner folgt hieraus, daß Dinge überhaupt nicht
durch die Anzahl der Realitäten, die ſie enthalten,
ſondern bloß durch die ~~Infention~~ eben derſelben
Realität unterſchieden ſeyn können.

Nun könnte man zwar einwenden, daß ge-
ſetzt dieſer Satz in Anſehung eines Dinges, das
durch einen Begrif gedacht wird, ſeine Richtigkeit
habe, ſo iſts doch nicht ſo in Anſehung des Be-

grifs ſelbſt, indem dieſer nothwendig eine Syntheſis mehrerer Realitäten iſt. Z. B. eine gerade Linie, welche 2, ein rechtwinklichtes Dreyeck oder ein Raum in 3 Linien eingeſchloſſen, rechtwinklicht, welches 3 Realitäten enthält u. dgl. Man bedenke aber, daß hier in der That keine Vielheit der Realitäten anzutreffen iſt, weil die Realität eines Begrifs bloß in ſeiner Syntheſis beſteht; werden die Beſtandtheile derſelben getrennt: ſo bleibt gar keine Realität (als Syntheſis) übrig. Ein rechtwinklichtes △ enthält nicht mehrere Realitäten, als ein Dreyeck überhaupt, d. h. mehrere Einheiten, ſondern bloß eine größere Realität oder Einheit. Und wenn wir unſer Unvermögen nicht für die objektive Unmöglichkeit ausgeben wollen, ſo hat dieſe Idee ihre Richtigkeit, daß alle Begriffe zuletzt auf einen Begrif, und alle Wahrheiten auf eine einzige Wahrheit reducirt werden müſſen, zum wenigſten als Ideen kann dieſes nicht geleugnet werden, weil wir uns derſelben immer nähern. Folglich wenn der Ausdruck: ein Weſen, das alle mögliche Realitäten enthält, eine Bedeutung haben ſoll; ſo muß es heiſſen, ein Weſen, das alle mögliche Grade eben derſelben Realität enthält, welches wiederum eine bloße Idee iſt, wozu man ſich durch ſucceßive Syntheſis immer

nähern, die nie aber als ein Objekt gedacht werden kann.

Gott iſt entweder das allen möglichen Begriffen zum Grunde liegende, d. h. gegebene; oder der Inbegrif aller möglichen Begriffe oder Realitäten, das mit dieſem Gegebenen nothwendig verknüpft iſt. Sagt man alſo, Gott exiſtirt, ſo iſt dieſer Satz entweder analytiſch oder ſynthetiſch; im erſten Falle bedeutet es ſo viel, das Gegebene in allen unſern Begriffen, d. h. die damit ſynthetiſch verknüpfte Exiſtenz iſt Exiſtenz. Im zweyten aber heißt es ſo viel, das allerreelleſte Weſen oder der Inbegrif aller möglichen Realitäten iſt mit Exiſtenz nothwendig verknüpft. In beiden Fällen iſts ein Axiom, das keines Beweiſes nöthig hat. Wir bekommen aber dadurch bloß einen neuen Namen, nicht aber einen neuen Begrif. Denn im erſten Falle heißt es ſo viel, Exiſtenz iſt Exiſtenz; im zweyten aber heißt das, alle Realitäten bloß jede Realität, und will nur ſoviel ſagen, jede Realität (Begrif) muß etwas Gegebenes zur Grundlage haben; daß aber alle Realitäten in einer einzigen Syntheſis zuſammen kommen können, muß erſt bewieſen werden. Denn ob ich ſchon behaupte, daß alle Begriffe ſich zuletzt auf einen einzigen Begrif reduciren laſſen müſſen, ſo iſt

dies nur eine bloße Idee. Wir können alſo den Begrif, das allerreellſte Weſen, niemals als ein Objekt betrachten. Ich habe alſo nicht nöthig, mit Herrn Kant den ontologiſchen Beweis dadurch zu zernichten, daß wenn ſchon Realitäten, als ſolche im Begriffe ſich nicht widerſprechen, ſie im Dinge ſelbſt ihre Folgen einander heben können. Denn daraus würde bloß folgen, daß aus dieſem Begriffe nicht die allervollkommenſte Wirkung Gottes (die beſte Welt) hervorgebracht werden kann, nicht aber, daß er ſelbſt keine reelle Syntheſis hat. Die erſte Erklärung von Gott iſt eine Definitio realis, die der nominali, Gott iſt ein nothwendiges Weſen, korreſpondirt, weil die nicht bloß logiſche, ſondern reelle Nothwendigkeit nichts ſonſt, als das Gegebene, ohne welches nichts gedacht werden kann, iſt; die zweyte hingegen iſt diejenige, die der Definitio nominalis, Gott iſt das vollkommenſte Weſen, korreſpondirt.

Was den koſmologiſchen Beweis betrift, ſo iſt die Welt nicht in Anſehung ihres Daſeyns, ſondern in Anſehung der Art des Daſeyns zufällig. Das Geſetz der Cauſalverknüpfung ſagt ſo viel: b, als ein ſeiner Form nach beſtimmtes Ding, ſetzt notwendig a, ein anderes ſeiner Form nach beſtimmtes Ding voraus, aber ſowohl b als a als

beſtimmte Formen, ſetzen nothwendig das Materielle (Gegebene) voraus. Man muß alſo zu dieſen bedingten Formen, das Unbedingte ſuchen, nicht aber ein unbedingtes Daſeyn, das ſchon als Bedingung jeder dieſer Formen gegeben iſt, nicht das Gegebene an ſich (was im Dinge zur Exiſtenz gehöret) nicht das Gedachte an ſich (was zum Weſen gehört) iſt nothwendig oder zufällig, ſondern bloß ihre Beziehung auf einander in einer Syntheſis. Die Zufälligkeit dieſer aber, leitet uns bloß, ſie in einer unendlichen Reihe aufzulöſen, keinesweges aber auf das unbedingte als Objekt. Ich bin darin mit Hrn. K. einig, daß der transſcendentale Gegenſtand aller Erſcheinungen, an ſich betrachtet, für uns x iſt; ich behaupte aber, daß, wenn man verſchiedene Erſcheinungen annimmt, man auch verſchiedene ihnen korreſpondirende Gegenſtände anzunehmen gezwungen iſt, die, obſchon nicht an ſich, doch per analogiam mit den ihnen korreſpondirenden Erſcheinungen beſtimmt werden können, ſo wie ein Blindgeborner, obſchon nicht jede Farbe an ſich, dennoch die ihr eigenthümliche Strahlenbrechung, durch Linien (die er in der Anſchauung des Gefühls konſtruiren kann) denken, und dieſe dadurch zu einem beſtimmten Objekt machen kann. Sagt man, daß

nur Anſchauung mit Anſchauung, nicht aber Anſchauung mit dem Dinge ſelbſt, eine Analogie habe, ſo hebt man dadurch ganz den Begrif von Anſchauung, d. h. einer Beziehung eines beſtimmten Objekts auf ein beſtimmtes Subjekt. Doch da das ſelbſt unmöglich zu beweiſen iſt, daß nämlich die Anſchauungen, Wirkungen von etwas auſſer uns ſelbſt ſind, ſo müſſen wir, wenn wir bloß unſerm Bewußtſeyn nachgehn wollen, den transſcendentalen Idealismus annehmen, daß nämlich dieſe Anſchauungen bloße Modifikationen unſeres Ichs ſind, die durch ihn ſelbſt ſo bewirkt werden, als wären ſie durch von uns ganz verſchiedene Gegenſtände bewirkt.

Man kann ſich dieſe Illuſion auf folgende Weiſe vorſtellen. Die Vorſtellung der Objekte der Anſchauungen in Zeit und Raum, ſind gleichſam die Bilder, die durch das transſcendentale Subjekt aller Vorſtellungen (das reine Ich, durch ſeine reine Form a priori gedacht) im Spiegel (das empiriſche Ich) hervorgebracht werden; ſie ſcheinen aber, als kämen ſie von etwas hinter dem Spiegel (von Objekten, die von uns ſelbſt verſchieden ſind). Das empiriſche (Materiale) der Anſchauungen iſt wirklich (ſo wie die Lichtſtrahlen) von etwas außer uns, d. h. (verſchieden von uns) gege-

ben. Man muß ſich aber durch den Ausdruck: außer uns, nicht irre machen laſſen, als wäre dieſes etwas mit uns im Raum-Verhältniß, weil Raum ſelbſt nur eine Form in uns iſt, ſondern dieſes außer uns, bedeutet nur etwas, in deſſen Vorſtellung wir uns keine Spontanaität bewußt ſind, d. h. ein (in Anſehung unſeres Bewußtſeyns) bloßes Leiden aber keine Thätigkeit in uns.

Das Wort: gegeben, welches Hr. K. von der Materie der Anſchauung ſehr oft gebraucht, bedeutet bei ihm (wie auch bei mir) nicht etwas in uns, das eine Urſache außer uns hat; denn dieſes kann nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern bloß geſchloſſen werden. Nun iſt aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache ſtets unſicher, weil die Wirkung aus mehr als einerlei Urſache entſpringen kann; dennoch bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſachen jederzeit zweifelhaft, ob dieſe innerlich oder äußerlich ſey, ſondern es bedeutet bloß eine Vorſtellung, deren Entſtehungsart in uns, uns unbekannt iſt.

Ein Idealiſt überhaupt iſt derjenige, der zwar das Daſeyn äußerer Gegenſtände der Sinne nicht geradezu leugnet, (denn wie ſollte er es?) ſondern bloß nicht einräumt, daß es durch unmit-

telbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber ſchließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch keine mögliche Erfahrung, je gewiß werden können.

Ein transſcendentaler Idealiſt behauptet, daß ſowohl die Materie der Anſchauungen (das empiriſche) als ihre Formen (Zeit und Raum) bloß in uns ſind, und daß es zwar Dinge außer uns, (Dinge an ſich, oder intellektuelle Dinge, die von uns verſchieden, oder die nicht wir ſelbſt ſind) geben kann, daß wir aber von ihrem Daſeyn niemals gewiß ſeyn können. Dieſem iſt der transſcendentale Realiſt entgegengeſetzt, dieſer behauptet das Daſeyn an ſich außer unſerer Vorſtellung, und nimmt ſowohl die Materie als ihre Form, Zeit und Raum bloß für Arten unſerer Anſchauung, die außer unſerer Anſchauungsart in den Dingen ſelbſt nicht anzutreffen ſind, und in ſo weit ſtimmt er mit dem erſteren überein. Er ſupponirt aber, (denn mit Gewißheit kann ers nicht behaupten) daß die Materie der Anſchauung ihren Grund in den Dingen an ſich, wie auch ihre Formen, in Verhältniſſen dieſer Dinge an ſich haben. Nehmen wir nun an, daß kein anſchauendes Weſen exiſtirt, ſo wird nach den erſteren überall nichts exiſtiren, d. h. Beſtimmt geſetzt werden können; nach dem letztern hingegen, wird zwar nichts mit

Gewißheit, aber doch immer etwas Beſtimmtes exiſtiren können.

Was mich anbetrift, ſo nehme ich an, (indem ich aus meiner unmittelbaren Wahrnehmung nicht ausgehen darf) daß ſowohl die Materie der Anſchauung (das empiriſche darin) als ihre Form, bloß in mir iſt, und in ſo fern bin ich mit dem erſtern einerlei Meinung; ich unterſcheide mich aber von demſelben darin, daß nämlich dieſer unter Materie das, was zur Empfindung gehöret, verſtehet, (vom Verhältniſſe, worin dieſe geordnet wird, abſtrahirt); ich hingegen halte dafür, daß auch das, was zur Empfindung gehört, wenn es wahrgenommen werden ſoll, im Verhältniſſe geordnet, (obſchon ich dieſes Verhältniß nicht unmittelbar wahrnehmen kann) ſeyn muß, und daß Zeit und Raum, die Formen dieſes Verhältniſſes, in ſo fern ich dieſelben wahrnehmen kann, iſt, und verſtehe unter Materie kein Objekt ſondern bloß die Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöſt werden muß. Ich bin alſo darin mit dem letztern einerlei Meinung, daß die Anſchauung ſowohl ihrer Materie als ihrer Form nach, einen objektiven Grund hat, weiche aber von ihm darin ab, daß dieſer die Objekte als an ſich beſtimmt, annimmt, ich hingegen ſie als bloße Ideen, oder

an ſich unbeſtimmte Objekte, die nur durch und in ihrer Wahrnehmung beſtimmt (wie etwa die Differentiale durch ihre Integrale) gedacht werden können. Wird meine Anſchauungsart vernichtet, ſo wird es keine Anſchauungen, auch keine an ſich beſtimmte Objekte des Denkens geben; da aber mein Denkungsvermögen noch immer bleiben könnte, ſo könnte dieſes noch immer aus ſich ſelbſt Objekte des Denkens, (Ideen die durch das Denken zu beſtimmten Objekten werden) hervorbringen, weil ich die Verknüpfung des Denkens nicht nur mit einer beſondern Anſchauungsart, ſondern mit einem Anſchauungsvermögen überhaupt für bloß zufällig halte, und glaube daß der Verſtand (obſchon nicht nach unſerm jetzigen Bewußtſeyn an ſich rein betrachtet, ein Vermögen iſt, durch gedachte Verhältniſſe, die ſich auf ein Objekt überhaupt, (Objectum logicum) beziehen, reelle Objekte zu beſtimmen, wie ich mich ſchon verſchiedentlich darüber erklärt habe. Auch könnte ich leicht zeigen, daß dieſes Syſtem mit dem Leibnitziſchen (wenn dieſes richtig verſtanden wird, aufs genaueſte übreinſtimmt, indeſſen halte ich es jetzt für unnöthig.

Wir haben hier, (wenn mir der Ausdruck erlaubt iſt) eine Dreieinigkeit, Gott, die

Welt und die menſchliche Seele, nämlich verſtehen wir unter Welt bloß die intellektuelle Welt, d. h. den Inbegrif aller möglichen Objekte, die durch alle mögliche, von einem Verſtande gedachten Verhältniſſe hervorgebracht werden können, und unter Seele, ein Verſtand, (Denkungsvermögen) das ſich darauf bezieht, ſo daß alle dieſe mögliche Verhältniſſe von ihm gedacht werden können, unter Gott aber einen Verſtand, der alle dieſe Verhältniſſe wirklich denkt, (denn ſonſt weiß ich nicht, was ich unter Ens realiſſimum denken ſoll), ſo ſind dieſe drei ein und eben daſſelbe Ding. — Verſteht man aber unter Welt bloß die Sinnenwelt, als etwas, das von unſerm Anſchauungsvermögen, ſeinen Geſetzen nach angeſchauet, und nach den Geſetzen des Denkens gedacht werden (obſchon durch eine Progreſſion in infinitum) kann; unter Seele hingegen, dieſes Vermägen in ſo fern es durch das wirkliche Anſchauen beſtimmt wird; unter Gott aber, einen unendlichen Verſtand, der ſich auf alles mögliche, durchs Denken wirkich bezieht, ſo ſind es freilich drei verſchiedene Dinge. Da aber dieſe Vorſtelluugsart nicht von unſerm abſoluten Erkenntnißvermögen, ſondern bloß von ſeiner Einſchränkung herrührt, ſo iſt dieſe es nicht, ſondern

die erſte Vorſtellungsart die wahre. Hier iſt alſo der Punkt, worin Materialiſten, Idealiſten, Leibnitzianer, Spinoziſten, ja ſogar Theiſten und Atheiſten, (wenn dieſe Herren ſich nur ſelbſt verſtünden, und nicht aus Bosheit gegen einander den Pöbel aufwiegelten) ſich vereinigen könnten. Freilich iſt es bloß ein Focus imaginarium — ! Wie weit ich hierin mit Hrn. K. einig bin, oder nicht, überlaſſe ich zu beurtheilen Hrn. K. ſelbſt, und jedem denkenden Leſer.

Hr. K. hält das Ich als den Gegenſtand der Pſychologie für eine an ſich, den Inhalt nach leere Vorſtellung und daher auch alle daraus hergeleitete Sätze für bloße Paralogiſmi.

Ich hingegen halte das Ich für eine reine Anſchauung a priori die alle unſere Vorſtellungen begleitet, ob wir ſchon keine Merkmale dieſer Anſchauung, weil ſie einfach iſt, angeben können. Dieſes vorausgeſetzt, laßt uns nun dieſe Paralogiſmos genauer betrachten. Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subjekt unſerer Urtheile iſt, und daher nicht als Beſtimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, iſt Subſtanz. Ich, als ein denkendes Weſen, bin das abſolute Subjekt aller meiner möglichen Urtheile, und dieſe Vorſtellung von mir ſelbſt kann nicht zum Prädikat irgend

eines

eines andern Dinges gebraucht werden; alſo bin ich als denkendes Weſen (Seele) Subſtanz.

Hr. K. macht dieſes zu einem Paralogiſmus, weil er unter dem Wort ich in der rationalen Pſychologie das Ding an ſich (noumenon) begreift, folglich nach ſeinen Principien die Kategorie von Subſtanz darauf nicht anwendbar iſt, weil es hier an einer Anſchauung fehlt, woran man dieſes erkennen könnte. Ich hingegen halte das Ich für eine Anſchauung, ja ſogar für eine Anſchauung a priori, (weil ſie die Bedingung alles Denkens überhaupt iſt); folglich kann die Kategorie von Subſtanz darauf angewendet werden, ſo daß die Frage: quid juris? hier nicht ſtatt findet. Fragt man aber ferner, woran erkenne ich, daß mein Ich dauernd in der Zeit iſt? ſo antworte ich: daran, weil es alle meine Vorſtellungen in einer Zeit-Reihe begleitet. Woran erkenne ich, daß es einfach iſt? daran, weil ich keine Mannichfaltigkeit darin wahrnehme. Woran, daß es numeriſch identiſch iſt? daran, weil ich es zu verſchiedenen Zeiten als einerlei mit ſich ſelbſt erkenne. Hr. K. macht zwar die Einwendung, daß vielleicht dieſes alles bloß von unſerer Vorſtellung von demſelben ſeine Richtigkeit hat, nicht aber in Anſehung des derſelben zum Grunde liegenden

reellen Dinges. Ich habe mich aber ſchon darüber erklärt, daß ich die Vorſtellung oder den Begrif eines Dinges mit dem Dinge ſelbſt für einerlei halte, und daß ſie nur durch die Vollſtändigkeit des letztern in Anſehung des erſtern verſchieden ſeyn können, folglich wo keine Mannichfaltigkeit anzutreffen iſt (wie hier der Fall iſt) das Ding ſelbſt mit ſeiner Vorſtellung einerlei iſt, und was von dieſer gilt, muß auch von jenen gelten. Nun muß ich noch einen Zweifel heben, den Hr. K. in Anſehung der Perſönlichkeit erregt hat, und der nicht den Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung eines Dinges und dem Dinge ſelbſt, ſondern die Wahrheit (Objektivität) der Vorſtellung ſelbſt betrift. Er ſagt nämlich, ich gebe zu, daß die Identität in meinem eigenen Bewußtſeyn unausbleiblich anzutreffen iſt; wenn ich mich aber aus dem Geſichtspunkt eines andern, (als Gegenſtand ſeiner äußern Anſchauung) betrachte, ſo erwägt dieſer äußere Beobachter mich allererſt in der Zeit, denn in der Apprehenſion iſt die Zeit eigentlich nur in mir vorgeſtellt; er wird alſo aus dem Ich, welches alle Vorſtellungen immer begleitet, doch noch nicht auf die Objektivität der Beharrlichkeit meiner ſelbſt ſchließen, weil wir dieſes in dem Standpunkte eines Fremden nicht für gültig er-

klären können u. ſ. w. Ich bemerke aber, daß zum wenigſten dieſer Fremde in mir als ſeiner äußern Anſchauung keine abſolute Veränderung wahrnehmen kann, denn die Veränderung der Relation iſt auf beiden Seiten gleich. Wenn ich daher noch einen dritten annehme, der uns beide beobachtet, ſo wird er ſo gut die Veränderung meiner in Anſehung des andern, als die Veränderung des andern in Anſehung meiner wahrnehmen. Das Beharrliche und Veränderliche iſt immer nur relativ. Geſetzt, mein Zuſtand ſey in Anſehung eines Körpers a beharrlich, nicht aber in Anſehung eines andern b, ſo weiß ich hier nur ſo viel, daß ich ſammt dem Körper a meinen Zuſtand in Anſehung des Körpers b verändert habe, und daß dieſer wiederum ſeinen Zuſtand in Anſehung unſerer verändert hat; ich weiß aber nichts von irgend einer abſoluten Veränderung, weil Veränderung überhaupt nur relativ ſeyn kann, und der Begrif von einer abſoluten Veränderung einen Widerſpruch enthält. Wenn ich alſo ſage: ich bin beharrlich, ſo kann ich es nur in Beziehung auf meine Zeit behaupten.

Von den Kategorien.

Die Formen des Denkens, oder der Urtheile überhaupt ſind vom Verſtande gedachte Verhältniſſe zwiſchen unbeſtimmten (logiſchen) Objekten. Sie werden zwar durch ihre wechſelſeitige Beſtimmung in dieſen Verhältniſſen zu reellen Objekten des Denkens, nicht aber des Erkennens. Sollen dieſe Formen alſo objektive Realität haben; d. h. ſollen ſie den Objekten beigelegt, und an ihnen erkannt werden können: ſo müſſen die Objekte ſchon vorher durch irgend Etwas beſtimmt gedacht werden, (indem dieſe Formen bloß zur Verknüpfung nicht aber zur Hervorbringung der Objekte dienen). Dieſes kann aber nicht durch Beſtimmungen a poſteriori geſchehen, wegen der Frage: quid juris? ſondern durch Beſtimmungen a priori, und da dieſes wiederum nichts anders als Verhältniſſe der Objekte zu andern Objekten ſeyn können (indem der Verſtand nicht anſchauen, ſondern bloß denken, d. h. Objekte auf einander beziehen kann) ſo muß dieſes Verhältniß von der Art ſeyn, daß es ſich auf alle Objekte ohne Unterſchied (auch auf die a poſteriori) beziehen kann; ſo, daß dieſes Verhältniß, indem es ſich auf Objekte unmittel-

bar beziehet, gleichſam die Materie von jenem iſt, welches ſeine Form iſt; d. h. welches nur vermittelſt dieſem ſich auf Objekte beziehen kann. Dieſes geſchieht durch die Reflektions-Begriffe, Einerleiheit, Verſchiedenheit u. ſ. w. Der Verſtand denkt z. B. Objekte, die durch das Verhältniß das maximum der Einerleiheit, oder, welches daſſelbe iſt, das minimum der Verſchiedenheit in Beziehung auf einander beſtimmt ſind. Dieſe denkt er wiederum in der Form der hypothetiſchen Urtheile, d. h. in Beziehung auf einander, daß, wenn eine derſelben a geſetzt wird, die andere b geſetzt werden muß. Hieraus entſpringt der Vortheil, daß wir nicht nur Objekte durch ein wechſelſeitiges Verhältniß zu einander denken, ſondern auch dieſelbe in der Wahrnehmung (des inneren Verhältniſſes, das vom Verſtande als Bedingung des Aeußern, welches durch die Form des hypothetiſchen Urheils ausgedruckt iſt, gedacht wird) erkennen. Finden wir, daß a mit b, das unmittelbar darauf folgt, in Verhältniß des maximi der Einerleiheit ſtehen (hier fällt die Frage: quid juris? weg, indem die Zeit die Form der Objekte iſt, und dieſes Verhältniß von allen Objekten auch von denen a poſteriori gegebenen, gilt) ſo erkennen wir, daß ſie auch im Verhältniſſe von Urſache und

Wirkung zu einander ſind. Es bleibt aber noch zu beſtimmen übrig, was die Urſache, und was die Wirkung ſey? (weil dieſes innere Verhältniß beiden gemein iſt). Dieſes kann durch keinen Reflektions-Begrif geſchehen, indem dieſer kein Objekt beſtimmt, ſondern daſſelbe ſchon als beſtimmt voraus ſetzt. Wir müſſen uns alſo zu dieſem Behuf nach etwas Anderm umſehen; wir finden aber dazu nichts taugliches a priori als die Zeit, weil dieſe ſich auf Objekte unmittelbar beziehet, indem ſie eine nothwendige Form derſelben, und doch zugleich a priori, iſt. Wir unterſcheiden alſo Urſache von Wirkung durch Zeitbeſtimmung, daß nämlich das Erſtere immer das Vorhergehende, und das Letztere das Folgende in der Zeit iſt; und ſo iſt es auch mit allen übrigen Kategorien. Die Formen der Urtheile, in ſo fern ſie Subjekt und Prädikat nicht bloß von allen übrigen möglichen Dingen, (durch ein reelles Verhältniß) ſondern auch dieſelben von einander durch eine Zeitbeſtimmung unterſcheiden; heißen Kategorien. Wie viel ich alſo hierin von Herrn Kants Meinung abweiche, wird aus dem Folgenden erhellen.

1) Herr Kant hält die Kategorien für Bedingungen der Erfahrung; d. h. er behauptet, daß wir auch ohne dieſelben Wahrnehmungen ha-

ben könnten, aber doch keine Erfahrung (Nothwendigkeit der Wahrnehmung); ich hingegen bezweifle mit Hume die Realität der Erfahrung, und halte daher die logiſchen Formen mit den Bedingungen ihres Gebrauchs (gegebene Verhältniſſe der Objekte unter einander) für Bedingungen der Wahrnehmung ſelbſt: die von Subſtanz und Accidenz für Bedingungen der Objekte an ſich ſelbſt; Urſache und Wirkung für Bedingungen der Wahrnehmung der Veränderung. Denn ein Objekt des Denkens oder des Bewußtſeyns überhaupt erfordert Einheit im Mannichfaltigen; dieſe Syntheſis ſetzt aber voraus, daß nicht jeder Beſtandtheil derſelben an ſich gedacht werden kann (denn ſonſt hätte ſie keinen Grund) d. h. daß zum wenigſten ein Beſtandtheil des Mannichfaltigen ohne die Einheit, nemlich: ohne ſeine Verknüpfung mit dem andern Theil, unmöglich iſt, und daß wiederum der andere Beſtandtheil deſſelben auch an ſich gedacht werden muß; (denn ſonſt wäre hier eine bloße Form, aber kein Objekt) und das ſind eben die Begriffe von Subſtanz und Accidenz. Ferner: die Wahrnehmung einer Veränderung erfordert wiederum Einheit im Mannichfaltigen; d. h. die Beziehung zweier Zuſtände eines Dinges auf einander. Wären

alſo dieſe völlig verſchieden, ſo wäre hier bloß ein Mannichfaltiges, aber keine Einheit im Mannichfaltigen (denn es wäre hier keine Reproduktion, die auf dem Geſetz der Aſſociation beruhet, und folglich auch keine Vergleichung) möglich. Wären ſie hingegen völlig einerlei, ſo wäre hier kein Mannichfaltiges; d. h. es wären alsdann nicht zwei, ſondern ein und eben derſelbe Zuſtand; in beiden Fällen wäre hier keine Einheit im Mannichfaltigen, folglich auch keine Wahrnehmung der Veränderung, ja nicht einmal die Vorſtellung einer Zeitfolge, möglich. Dieſe Zuſtände müſſen alſo zum Theil einerlei, zum Theil aber verſchieden ſeyn, wodurch bei Wahrnehmung des Gegenwärtigen die Reproduktion des Vergangenen (durch das Geſetz der Aſſociation) und folglich auch ihre Vergleichung untereinander möglich wird. Dieſe Verſchiedenheit muß aber ein minimum ſeyn; denn ſonſt wäre es nicht daſſelbe Ding, das bloß verändert worden, ſondern ein vom Vorigen völlig verſchiednes Ding (wie es bei einer andern Reproduktion der Fall iſt). Ein grünes Blatt iſt von einem weißen (obſchon beide etwas Einerlei, nämlich: Blatt, haben, und dadurch zur Aſſociation geſchickt ſind) verſchieden; weil dieſe Verſchiedenheit wahrgenom-

men werden kann. Daher muß dieſe Verſchiedenheit eine unendlich kleine ſeyn, wodurch das Ding bloß ein Differential zu einem von dem vorigen verſchiedenen Zuſtande bekommt, das aber deswegen nicht als das verſchiedene Ding ſelbſt betrachtet werden kann, und eben das iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, das Verhältniß, das der Verſtand der Form der hypothetiſchen Sätze ſubſumirt.

2) Nach Herrn Kant wird dieſer Satz ſo ausgedrückt: wenn a vorhergehet, ſo muß b darauf nothwendig folgen, nach einer Regel. Hier iſt die Folge von a und b auf einander Antecedenz, und die Beſtimmung dieſer Folge nach einer Regel Conſequenz. Nach mir hingegen wird er ſo ausgedrückt: Wenn a und b auf einander folgen, ſo müſſen ſie ſelbſt in Beziehung auf einander nach einer Regel gedacht werden; die Folge überhaupt iſt alſo Antecedenz, und das innere Verhältniß Conſequenz. Ohne Herrn Kants Regel könnte man nicht eine bloß ſubjektive (Wahrnehmung) von einer objektiven Folge (Erfahrung) unterſcheiden; ohne meine Regel hiegegen könnte man nicht einmal eine ſubjektive Folge wahrnehmen; und ſo verhält es ſich auch in Anſehung aller übrigen Kategorien.

3) Welches eine Folge des Vorigen iſt.

Nach Herrn Kant beſtimmet die Regel nicht bloß die Form, worunter die Objekte ſubſumirt werden ſollen, ſondern auch in Anſehung ihrer, die Objekte ſelbſt — (d. h. nicht bloß die Objekte, die in einer Folge nach einer Regel wahrgenommen werden, der Form der hypothetiſchen Sätze: daß nämlich die Setzung des einen Unbeſtimmten die Setzung des andern Unbeſtimmten nothwendig macht, ſubſumirt werden muß, ſondern auch, daß das Vorhergehende dasjenige iſt, was hypothetiſch geſetzt wird, d. h. Urſache, und das Folgende dasjenige, was auf Setzung des Erſteren nothwendig geſetzt werden muß, d. h. Wirkung). Nach mir hingegen beſtimmt die Regel bloß das Verhältniß der Objekte zu einander (das Maximum der Einerleiheit), nicht aber die Objekte ſelbſt in Anſehung deſſelben; nach ihm ſind alſo Urſache von Wirkung in der Wahrnehmung verſchieden, und folglich erkennbar; nach mir hingegen iſt nur dieſe Art Beziehung der Objekte auf einander, nicht aber die Glieder dieſer Beziehung in der Wahrnehmung erkennbar.

Daß wir aber in der That Urſache von Wirkung unterſcheiden, beruhet lediglich darauf:

a) Wir nehmen in den Objekten dieſer Beziehung mehr Beſtimmungen (die mit den weſentlichen, worunter ſich dieſe Beziehung findet, zufälligerweiſe verknüpft ſind,) an, als diejenige, worunter dieſe Beziehung gedacht wird, und alsdann können die Objekte freilich durch dieſe überflüßigen Beſtimmungen (welche bloß a posteriori ſind und folglich in der Regel a priori nicht enthalten in dieſer Beziehung ſind,) unterſchieden werden; d. h. wir halten das Objekt, in deſſen zufälliger Syntheſis das, was hernach der eigentliche Gegenſtand der Vergleichung iſt, ſich vor dieſer unmittelbaren Folge befindet, für Urſache, d. h. für dasjenige, deſſen Setzung die Setzung von etwas anderem nothwendig macht; das Objekt aber, das erſt in der Folge dieſen Gegenſtand der Vergleichung bekommen hat, für Wirkung, d. h. für dasjenige, das auf Setzung des Erſtern nothwendig geſetzt werden muß. Die Urſache dieſes Irrthums beruhet darauf: wir beziehen die Begriffe von Urſache und Wirkung auf das Daſeyn der Objekte; d. h. wir glauben, das Daſeyn der Urſache mache das Daſeyn der Wirkung nothwendig, da doch dieſe Begriffe (in ſo fern ſie in der Logik, die vom Daſeyn der Objekte abſtrahirt, ihren Urſprung haben ſollen,) ſich bloß auf die

Art des Daſeyns beziehen; daher anſtatt daß wir uns ſo ausdrücken ſollten: wenn zwei Dinge A und B unmittelbar auf einander folgen, ſo müſſen ſie im Verhältniß des Maximum der Einerleiheit zu einander ſeyn; d. h. anſtatt daß wir das Daſeyn der Objekte in einer Folge vorausſetzen, und bloß die Art des Daſeyns nach einer Regel denken ſollten, drücken wir uns ſo aus: das Daſeyn von A macht das Daſeyn von B nothwendig; wir glauben daher den Satz nicht umkehren zu können, weil A auch vor dem Daſeyn von B ſein Daſeyn hatte, nicht aber umgekehrt. In der That aber gehet uns das Daſeyn von A, vor dieſer unmittelbaren Folge, gar nichts an: dieſe Folge wird im Verhältniſſe von Urſache und Wirkung gedacht, d. h. dieſe Folge der Objekte, die durch eine Regel in Anſehung ihres Verhältniſſes zu einander beſtimmt ſind, iſt Urſache von ihrer möglichen Wahrnehmung, nicht aber die Objekte ſelbſt.

Nun möchte man glauben, daß nicht nur das Daſeyn der Urſache dem Daſeyn der Wirkung vorausgeſetzt werden muß, ſondern auch die Art des Daſeyns ſelbſt (das, was in beyden die größte mögliche Einerleiheit hat). Z. B. ein Körper a bewegt ſich nach dem Körper b, ſtoßt ihn an, und ſetzt ihn auch in Bewegung; hier ging alſo die

Bewegung des a der Bewegung des b voraus, woraus wir abnehmen können, daß die Bewegung des a **Urſache** (Bedingung der Bewegung von b), und die Bewegung von b **Wirkung** ſey. Bedenkt man aber, daß in der That, obſchon die Bewegung a der Bewegung b vorhergegangen, ſie doch nicht als Urſache vorhergegangen iſt, denn wenn die Bewegung a erſt bey ſeiner Berührung von b angefangen hätte, ſo hätte die Bewegung b darauf nicht minder folgen müſſen, als jetzt, da ſie vor dieſer Berührung angefangen hatte; folglich iſt hier die Urſache (Bedingung der Bewegung b) nie vor der Wirkung geweſen. Im Wirken aber ſelbſt giebt es kein Mittel, woran man Urſache und Wirkung erkennen und von einander unterſcheiden kann; denn da ſich a und b nach der Berührung mit gleichem Grade der Bewegung fortbewegen, ſo kann man hier jeden derſelben ſowol als Urſache, wie als Wirkung, betrachten; oder vielmehr: da beide in der Berührung einen Körper ausmachen, ſo muß man ihre gemeinſchaftliche Bewegung als Wirkung einer Urſache auſſer denſelben betrachten. Bey einer beſchleunigten Bewegung könnte man zwar glauben, daß die Urſache der Wirkung vorausgehet, weil hier der Grad der Wirkung durch die Größe der Bewegung vor

derſelben beſtimmt wird; denn wenn z. B. eine Kugel von einer gegebenen Höhe herunter fällt, und ein Loch in den weichen Thon drückt, ſo ſteht die Tiefe dieſes eingedrückten Lochs mit der gegebenen Höhe im Verhältniß; ich frage aber: wodurch wird man hier Urſache von Wirkung unterſcheiden, indem man hier ſowol eine Anziehung (die in jedem Punkt der Entfernung aufs neue wirkt, wodurch eine gleichförmige beſchleunigte Bewegung entſpringt), als einen Stoß nach eben demſelben Geſetz annehmen kann?

Aus dem allen erhellet, daß wir bloß das Verhältniß von Urſache und Wirkung, nicht aber die Glieder dieſes Verhältniſſes (was Urſache und was Wirkung ſey?) an Gegenſtänden der Erfahrung erkennen können. Um etwas für Urſache oder für Wirkung in einer Handlung zu erkennen, muß man die Natur der Dinge auſſer der Handlung kennen. Wir können es alſo nicht in der Handlung unmittelbar, ſondern bloß mittelbar erkennen; z. B. wir ſehen einen runden Körper in einem runden Loche, ſo können wir nicht wiſſen: ob der Körper ſchon vorher rund war, und das Loch erſt durch ſeinen Druck rund geworden, oder umgekehrt, das Loch ſchon vorher rund geweſen, und der Körper ſeine Figur angenommen, bis wir

ausmachen können, ob der Körper härter, als die Materie, worin das Loch iſt, oder umgekehrt, und dergl. In der Handlung ſelbſt aber (das Liegen des runden Körpers in dem runden Loche) kann ſowol der eine als der andere Körper, oder auch keiner von beiden (wenn ſowol der Körper als das Loch ſchon vorher rund waren) Urſache oder Wirkung ſeyn. Die Natur des Körpers vor der Handlung aber kann bloß durch ſeinen Zuſtand vor derſelben in Vergleichung mit ſeinem Zuſtande nach derſelben erkannt werden. Findet ſich, daß ſein Zuſtand vor der Handlung durch dieſelbe nicht verändert, der Zuſtand des andern hingegen durch dieſelbe verändert worden iſt: ſo urtheilen wir, der jetzige Zuſtand des Erſteren ſey Urſache, und des Letzteren, Wirkung; woraus erhellet, daß in der That nicht die Urſache, ſondern bloß etwas, woraus ſie erkannt wird, der Erkenntniß der Wirkung vorausgehen muß.

Wollen wir die Sache genauer betrachten, ſo werden wir finden, daß der Begrif von Veränderung nicht als eine innere Modifikation der Dinge, ſondern bloß ihrer Beziehungen auf einander gedacht werden kann. Man kann alſo nicht ſagen: Die Veränderung der Beziehung von a auf b iſt Urſache von der Veränderung der Be-

ziehung von b auf a, weil dieſe mit der Vorigen einerley iſt. Wir müſſen auſſer der gedachten Beziehung von a auf b und auch umgekehrt, noch eine andere, nämlich die von beiden auf etwas auſſer denſelben annehmen, ſo daß a dieſe Beziehung nicht verändert, b aber verändert, alsdann ſagen wir, dieſe unveränderte Beziehung von a auf etwas drittes iſt Urſache von der veränderten Beziehung von b auf a; z. B. der Körper A iſt in Bewegung, er ſtößt an den Körper B und ſetzt ihn auch in Bewegung, hier haben A und B ihre Beziehung auf einander zugleich verändert (indem ſie vorher von einandar entfernt waren, nun aber ſich einander berühren,) die Veränderung eines jeden iſt hier nicht Bedingung (Urſache) zur Veränderung des Andern, ſondern ſie iſt mit derſelben identiſch; in Beziehung auf andere Körper hingegen hat A ſeinen Zuſtand nicht verändert (den Verluſt ſeiner Bewegung, d. h. die Gegenwirkung abgerechnet), B hingegen verändert; wir ſagen alſo, der unveränderte Zuſtand von A d. h. ſeine Bewegung iſt Urſache von der Veränderung des Zuſtandes von B (von Ruhe in Bewegung), und dadurch ſind wir im Stande, Urſache von Wirkung zu unterſcheiden. Folglich iſt nicht (wie man gemeiniglich glaubt) das Daſeyn eines Objekts Ur-

ſache

ſache zum Daſeyn eines andern Objekts, ſondern daß bloß das Daſeyn eines Objekts Urſache iſt von der Erkenntniß des Daſeyns eines andern Objekts als Wirkung, und auch umgekehrt. Ohne die Bewegung von a, — geſetzt, daß b (auf welcher Art es auch ſeyn mag) in dieſe Bewegung geräth — hätten wir zwar eine Wahrnehmung von einer Wirkung (Veränderung in der Beziehung von b auf andere Objekte); wir hätten aber alsdann keine Erkenntniß vom Objekte dieſer Veränderung (indem dieſe ſowohl auf a als auf andere Objekte bezogen werden könnte); nun aber ſind wir auch im Stande, das Objekt dieſer Veränderung b durch Beziehung auf a zu beſtimmen. Die Bewegung von b (Veränderung ſeiner Beziehung auf andere Objekte) könnte auch ohne die Bewegung von a ihr Daſeyn haben, (indem, wie ſchon bemerkt worden iſt, das Daſeyn keine Urſache brauche); ich hätte aber alsdann keinen Grund, ſie dem b viel mehr als den andern Dingen, d. h. irgend einem Objekt überhaupt beizulegen; nun aber, obſchon die Veränderung von b in Anſehung a (von Bewegung in Ruhe) der Veränderung von b in Anſehung anderer Objekte (von Ruhe in Bewegung) entgegengeſetzt iſt, ſo dient doch die Erſtere als Merkmal zur Letz-

tern, oder als Bedingung zu ihrer Erkenntniß; und ſollen wir auch hier umgekehrt ſetzen, (da es in der That willkührlich iſt), daß nämlich a in abſoluter Ruhe und b ſammt den andern Objekten in Bewegung nach a iſt, ſo eignen wir doch mit Recht die Bewegung nach dem Stoße dem b, nicht aber dem a zu, weil der Zuſtand des Erſtern ſo wohl in Anſehung a (von Bewegung in Ruhe) als anderer Objekte (von Ruhe in Bewegung), das Letztere aber bloß in Anſehung b (von Bewegung in Ruhe) nicht aber in Anſehung anderer Objekte, ſeinen Zuſtand verändert hat.

Antinomien. Ideen.

Nach Herrn Kant ſind Ideen, Prinzipien der Vernunft, die ihrer Natur nach das Unbedingte zu allem Bedingten fordert; und da es dreierlei Arten Vernunftſchlüſſe giebt, nämlich: kategoriſche, hypothetiſche und disjunktive Vernunftſchlüſſe, ſo giebt es auch nothwendig dreierlei Arten Ideen, die nichts anders als die dreierlei vollſtändige Kategorien (letzte Subjekt, Urſache,

Weltganze) ſind, und dieſe geben den Grund zu den Antinomien (Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt) ab, die nur nach ſeinem Syſtem von der Sinnlichkeit und ihren Formen, aufgelöſet werden können.

Ich hingegen dehne die Sphäre der Ideen und der daraus entſpringenden Antinomien, viel weiter aus: indem ich behaupte, daß ſie nicht nur in der Metaphyſik, ſondern auch in der Phyſik, ja ſogar in der evidenteſten aller Wiſſenſchaften, nämlich der Mathematik anzutreffen ſind, und daß daher die Antinomien eine weit allgemeinere Auflöſung erfordern. Dieſe beruhet nach mir darauf, daß nämlich unſer Verſtand in zweierlei entgegengeſetzten Rückſichten betrachtet werden kann und muß. 1) Als ein abſoluter (durch Sinnlichkeit und ihre Geſetze uneingeſchränkter). 2) Als unſer Verſtand, ſeiner Einſchränkung nach. Er kann und muß daher nach zweierlei entgegengeſetzten Geſetzen ſeine Objekte denken.

Die Theorie des Unendlichen in der Mathematik, und die Objekte deſſelben in der Phyſik, führen uns nothwendig auf dergleichen Antinomien ([1]). Die vollſtändige Reihe aller natürlichen Zahlen iſt bei uns kein Objekt das in irgend einer Anſchauung gegeben werden kann; ſondern

bloß eine Idee, wodurch man den ſucceſſiven Progreſſus ins Unendliche als ein Objekt betrachtet. Die Vernunft geräth hier in Widerſtreit mit ſich ſelbſt, indem ſie etwas, das ſeinen Bedingungen nach niemals als ein Objekt gegeben werden kann, dennoch als Objekt betrachtet. Die Auflöſung dieſer Antinomie iſt aber dieſe. Eine unendliche Zahl kann bei uns, (indem unſere Wahrnehmung an der Form der Zeit gebunden iſt) nicht anders als durch eine unendliche Succeſſion in der Zeit, (die alſo niemals als vollendet gedacht werden kann), hervorgebracht werden. Bei einem abſoluten Verſtande hingegen, wird der Begrif einer unendlichen Zahl, ohne Zeitfolge, auf einmal, gedacht. Daher iſt das was der Verſtand ſeiner Einſchränkung nach, als bloße Idee betrachtet, ſeiner abſoluten Exiſtenz nach ein reelles Objekt. Ja was noch mehr iſt, wir ſind zuweilen im Stande, den Ideen Objekte zu ſubſtituiren, oder auch umgekehrt, Objekte in Ideen aufzulöſen. Wie dies mit den unendlichen konvergirenden Reihen der Fall iſt. Wir können ihren Werth aufs genaueſte berechnen, und wiederum beſtimmte Zahlen in dieſelbe verwandeln.

Es giebt aber auch Ideen, die, obſchon ſie ſich beſtimmten Objekten immer nähern, doch ih-

rer Natur nach dieſelbe niemals erreichen, ſo daß wir dieſe denſelben ſubſtituiren könnten. Von dieſer Art ſind die irrationalen Wurzeln. Durch unendliche Reihen (nach dem binomiſchen Lehrſatz, oder durch Hülfe einer Series recurrens) können wir uns denſelben immer nähern, und doch ſind wir a priori überzeugt, daß wir ihren Werth nie genau finden werden, indem ſie nicht ganze, auch nicht gebrochene, folglich gar keine Zahlen ſeyn können. Hier geräth die Vernunft in eine Antinomie, indem ſie eine Regel, wornach man dieſe mit Gewißheit finden muß, vorſchreibt, und zugleich die Unmöglichkeit dieſes zu bewerkſtelligen, beweiſet. Dieſes ſind Beiſpiele von Ideen und den daraus entſpringenden Antinomien in der Mathematik.

Ich will auch einige Beiſpiele dieſer Art aus der Phyſik anführen.

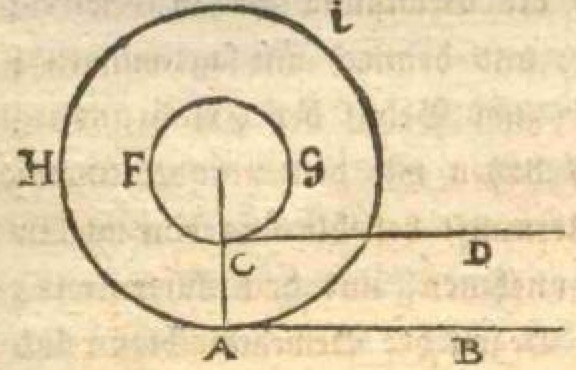
1) Die Bewegung eines Körpers iſt die Veränderung ſeiner Beziehung auf einen andern Körper im Raume; folglich können wir dieſe bloß ſubjektive Vorſtellung (die zwiſchen den Dingen gedacht, nicht aber in denſelben iſt) dem einen Körper nicht mehr als dem andern zuſchreiben. Soll alſo dieſe ſubjektive Vorſtellung objektive Gültigkeit haben (ein Objekt beſtimmen), ſo muß

man dem einen Körper a z. B. auch außer dieſer Bewegung, (Veränderung ſeiner Beziehung auf b) noch eine andere Bewegung die nicht in b iſt, beilegen. D. h. wir legen darum die Bewegung dem a, aber nicht dem b bei, weil jener nicht nur ſeine Beziehung auf b, ſondern auch auf einen andern Körper c, dieſer hingegen bloß ſeine Beziehung auf a, nicht aber auf c, verändert hat. Da aber ſo wie a ſeine Beziehung auf c, ſo auch dieſer die ſeinige auf a verändert hat, und wir alſo keinen Grund haben, dieſe Bewegung vielmehr in dem a als in dem c wirklich zu denken; ſo müſſen wir noch einen Körper d z. B. annehmen, und ſo ins Unendliche: und da wir doch dadurch niemals die Bewegung als in a wirklich denken können, und dennoch uns gezwungen ſehen, dieſelbe (zum Behuf der Erfahrung) zu ſupponiren; ſo haben wir hier eine Antinomie, nämlich die Vernunft befiehlt uns eine abſolute Bewegung anzunehmen, und doch dürfen wir es nicht, weil der Begrif der Bewegung bloß relativ gedacht werden kann.

2) Ein Rad bewegt ſich um ſeine Achſe, ſo müſſen ſich alle ſeine Theile zugleich bewegen. Je näher aber ein Theil dem Mittelpunkte

kömmt, deſto kleiner wird ſeine Geſchwindigkeit, (indem er in eben der Zeit weniger Raum als der entferntere durchläuft). Woraus folgt, daß es eine unendlich kleine Bewegung in der Natur giebt. Folglich giebt es eine Geſchwindigkeit, die omni dabili minor, d. h. unendlich klein iſt, weil die Bewegung nicht durch die wirkliche Theilung begränzt iſt. Hier haben wir wieder eine Antinomie, indem eine unendlich kleine Bewegung als Gegenſtand, und zugleich als kein Gegenſtand der Erfahrung gedacht wird.

3) Ein Rad drehet ſich um ſeine Achſe auf der geraden Linie A B, von A nach B dergeſtalt, daß alle Theile ſeines Umfanges nach und nach alle Theile der Linie A B decken, ſo daß nach völliger Umdrehung



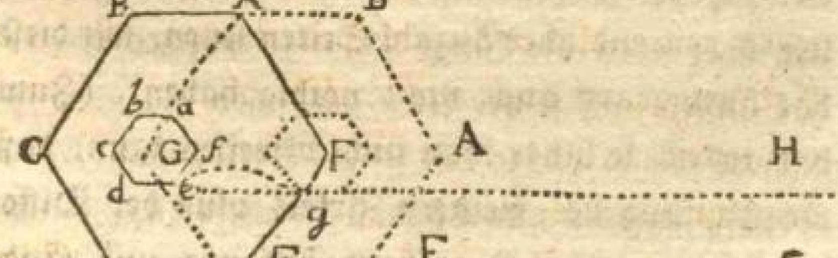
die dadurch beſchriebene Linie A B dem völligen Umfange des Zirkels gleich iſt. Zugleich aber drehet ſich ein im großen Zirkel A H I angenommener kleinerer Zirkel C F G um eben dieſelbe Achſe von

C nach D, ſo daß er bey völliger Umdrehung die Linie CD, die mit AB parallel und derſelben gleich iſt, beſchreibt. Es entſpringt aber hier eine Schwierigkeit, nämlich zu erklären, wie es möglich ſey, daß die Linie C D, die der kleinere Zirkel C F G beſchreibt, der Linie A B, die der größere A H I beſchreibt, gleich ſeyn ſoll? Und doch müſſen ſie gleich ſeyn, indem die Umdrehung beider Zirkel (da ſie einen Körper ausmachen) zu gleicher Zeit geſchehen muß. Ariſtoteles hat dieſe Schwierigkeit in ſeinen mechaniſchen Fragen bemerkt, und ſeit der Zeit haben ſich die Mathematikverſtändigen bemüht, dieſelbe zu heben. Herr Hofrath Käſtner in ſeiner Analyſis endlicher Größen, §. 601, ſucht nach dem Galiläus dieſe Schwierigkeit auf folgende Weiſe zu heben. Er ſagt nämlich: „Es kommt hier auf den Begrif des Wälzens an. Wird die Bedingung (597) dazu erfordert, ſo kann ſich unter allen concentriſchen Kreiſen nur einer wälzen, und es iſt willkührlich, welcher ſolches thun ſoll. Von den übrigen ähnlichen Bogen fallen zwar alle Punkte nach und nach auf alle Punkte von Linien, die der A F parallel und gleich ſind, aber das beweiſt die Gleichheit nicht, weil die Linien nicht Summen von Punkten ſind (G. 5 Erkl.) und ähnliche Bogen concentriſcher Kreiſe gleichviel

Punkte haben, indem ſich durch jeden Punkt des einen ein Halbmeſſer ziehen läßt, der einen Punkt des andern angiebt. Man kann ſich zur Erläuterung reguläre Vielecke von einer Art, z. E. reguläre Sechsecke, vorſtellen, die um einen Mittelpunkt eines innerhalb des andern verzeichnet ſind: Wenn ſich nun das äuſſerſte auf einer geraden Linie ſo wälzt, daß ſeine Seiten eine nach der andern Theile der geraden Linie decken, ſo werden dieſe Theile zuſammenhängen, und wenn ſich das ganze Vieleck herumgewälzt hat, wird es eine Länge auf der Linie bedeckt haben, die ſeinem Umfange gleich iſt. Aber zu gleicher Zeit wird ſich ein concentriſches kleineres Vieleck auf einer Parallele mit jener Linie dergeſtalt wälzen, daß die Theile dieſer Linie, welche ſeine Seiten nach einander bedecken, nicht zuſammenhängen; wenn es ſich ganz herumgewälzt hat, welches mit dem äuſſern Vielecke zugleich geſchehen iſt, iſt es auf ſeiner Parallele über eben die Länge gegangen, über welche das äuſſere auf ſeiner Linie gegangen iſt, aber es hat auf dieſer Länge mit ſeinen Seiten nicht alles bedeckt, ſondern nur Theile, die nicht zuſammenhingen; die Summe dieſer Theile macht den Umfang des kleinen Vielecks aus. Wenn man ſich ſolche Vielecke immer von mehr und mehr Seiten

vorſtellt, ſo nähern ſie ſich dem Kreiſe, und ſo läßt ſich hierdurch die Schwierigkeit erläutern."

Da dieſe Stelle, beſonders da Herr Kästner keine Zeichnung beigefügt hat, etwas dunkel iſt, ſo will ich ſie durch beigefügte Figur erläutern. Nämlich, die Bedingung des Umdrehens oder des Wälzens eines Rades erfordert, daß alle Punkte ſeiner Peripherie nach und nach alle Punkte der Linie, die es dadurch beſchreibt, berühren müſſen. Ein anderer mit der Peripherie concentriſcher Kreis beſchreibt zwar eine Linie, die mit der vorigen parallel und derſelben gleich iſt, aber doch nicht ſo, daß alle Punkte deſſelben alle Punkte der Linie berühren, ſondern daß einige derſelben, Bogen, deren Sehnen einige Theile der Linie ſind, beſchreiben. Dieſes wird klar, wenn man ſich ſtatt der Zirkel regulaire concentriſche Polygone, z. Beiſpiel Sechsecke, denkt. Die Theile des äuſſern Polygons



A B C u. ſ. w. decken nach und nach die Linie D G

ſtetig; hingegen die Theile des innern Polygons a b c u. ſ. w. decken die Linie d H nicht ſtetig, indem während der Zeit, daß die Seite D E des größern die Linie D G zu decken aufhört, ehe die Seite E F ſie zu decken anfängt, der Punkt e des Kleineren ſich im Bogen e f g bewegt, ehe die Seite e f die Linie d H zu decken anfängt. Folglich iſt die Linie d H nicht bloß die Summe der Seiten ab, bc, cd, de u. ſ. w., ſondern dieſe Summe plus den Sehnen erwähnter Bogen, welche die Differenz zwiſchen der Summe der Seiten des größern und des kleinern Polygons iſt. Dieſer Bogen ſtehet aber mit der Größe der Seiten in geradem, und dieſe mit ihrer Anzahl im umgekehrten Verhältniß. Iſt alſo die Anzahl der Seiten unendlich groß (wie, wenn das Polygon ein Zirkel wird) folglich die Seiten ſelbſt unendlich klein, ſo iſt auch dieſer Bogen unendlich klein. Ich ſage aber, daß ſo lange wir anſtatt des Zirkels ein reguläres Polygon von endlicher Anzahl Seiten ſetzen, wir dieſe Erklärungsart auch nicht nöthig haben. (Zum wenigſten, ſo lange man nicht beweiſen kann, daß der Umfang des kleinern Zirkels plus der Differenz ſeiner und des größern Anfangs und Endpunkts, kleiner als der Umfang des größern ſeyn muß.) Denn die Linie d H, die das kleinere Poly-

gon a b c d durch ſeine Umwälzung nach und nach deckt, iſt in der That kleiner, als die Linie D G, die das größere Polygon A B C D deckt, indem wir keinen Grund haben, dieſe Deckung von der Mitte der Seite anzufangen, und da wiederum zu endigen, da doch die Deckung der Seite auf einmal geſchehen muß. Setzen wir hingegen die Anzahl der Seiten unendlich groß, und folglich die Seiten ſelbſt unendlich klein, ſo wird uns die eine Erklärungsart ſo wenig als die andere nützen; denn hier geſchiehet die Deckung in jedem Zeitpunkt der Umwälzung nur in einem Punkte der dadurch beſchriebenen Linie, folglich fangen beide Linien zugleich an, und endigen ſich zugleich, wobey meine Erklärungsart nicht ſtatt finden kann. Aber die Käſtneriſche hebt dieſe Schwierigkeit eben ſo wenig. Denn ſind die Seiten unendlich klein, ſo müſſen auch die vorgemeldeten Bogen, und folglich auch ihre Sehnen, unendlich klein ſeyn; und doch ſollen dieſe Sehnen, unendlichemal genommen, einer endlichen Linie (der Differenz zwiſchen dem Umfange des größern und kleinern Zirkels) gleich ſeyn. Wir müſſen alſo ein wirkliches (nicht bloß mathematiſches, d. h. die Möglichkeit der Theilung ins Unendliche) Unendliches, als das Element des Endlichen zugeben. Es ent-

ſpringt alſo hier eine wahre Antinomie, indem die Vernunft uns (durch die Idee der Theilbarkeit des Raums ins Unendliche) befiehlt, mit der Theilung einer beſtimmten Linie niemals aufzuhören, ſo daß wir zuletzt auf einen unendlich kleinen Theil gerathen, und doch demonſtriret ſie uns zugleich, daß wir im vorgelegten Falle auf einen ſolchen unendlich kleinen Theil wirklich gerathen müſſen. Ich könnte mehrere dergleichen Beyſpiele, ſowol aus der Mathematik, als aus der Phyſik, anführen. Aber für jetzt mögen dieſe hinreichend ſeyn.

Aus dem allen erhellet, daß das Unendliche zwar in Anſehung unſerer (des Vermögens, daſſelbe hervorzubringen) eine bloße Idee iſt; daß es aber nichts deſto weniger auf eine beſtimmte Art wirklich ſeyn kann und iſt, und daß die daraus entſpringenden Antinomien nur nach meiner Art aufgelöſet werden können. Auch ſind dieſe Antinomien eben ſo reel, und fordern die Vernunft eben ſo zu ihrer Auflöſung auf, als die Kantiſchen. Alſo auch zugegeben, daß die mathematiſchen Antinomien ſich auch nach Herrn Kants Syſtem von der Sinnlichkeit und ihren Formen auflöſen laſſen, indem vom Raume nichts anders

exiſtiren kann, als was davon in unſerer Vor-
ſtellung iſt: folglich das Unendliche darin nie-
mals als ein ſchon vollendetes Objekt, ſondern
bloß als eine Idee gedacht werden kann; ſo kön-
nen ſich doch die angeführten phyſiſchen Antino-
mien, die in dem, was auſſer unſerer Vorſtel-
lungsart wirklich iſt, anzutreffen ſind, nicht nach
ſeinem, ſondern bloß nach dem meinigen, auflöſen
laſſen.

Meine Ontologie.

Nach dem bisher Vorgetragenen kann man leicht denken, daß ich mit dem Worte Ontologie einen ganz andern Begrif verknüpfe, als den man ſonſt damit zu verknüpfen pflegt. Nämlich: Bey mir iſt die Ontologie keine Wiſſenſchaft, die auf Dinge an ſich, ſondern bloß auf Erſcheinungen anwendbar iſt, ſie kann alſo von keinem weiten Umfange ſeyn. Beſonders werden hier diejenigen Artikel behandelt, worin ich von den Wolffianern oder auch von Herrn Kant abweiche; denn zu ſagen, was ſchon andere geſagt haben, wäre überflüßig. Die Materie habe ich hier nach der Baumgartenſchen Paragraphenordnung vorgetragen, damit man den Unterſchied der Behandlungsart leichter einſehen könne.

Meine Ontologie.

1) Die Ontologie iſt eine Wiſſenſchaft der allgemeinſten Eigenſchaften der Dinge, oder derjenigen, die zwar nicht einem Dinge überhaupt (das durch keine Bedingung beſtimmt wird) aber doch jedem a priori beſtimmten Dinge zukommen können. Dadurch wird ſie als ein Theil der Metaphyſik, ſo wohl von der Logik als von der Naturlehre unterſchieden: indem die erſtere bloß die Form des Denkens, ohne Beziehung auf irgend einen (a priori, oder a poſteriori) beſtimmten Gegenſtand, die letztere aber ſich nur auf einen a poſteriori beſtimmten Gegenſtand beziehet. Z. B. die Form der hypothetiſchen Sätze in der Logik wird ſo ausgedrückt: Wenn ein Ding geſetzt wird, ſo muß ein andres Ding nothwendig geſetzt werden. Hier wird das Subjekt (Ding) bloß durch das Prädikat (Verhältniß des Antecedens zum Konſequens) beſtimmt. In der Phyſik wird ſie ſo ausgedrückt: die Wärme dehnet die Luft aus, hier wird das Subjekt dieſes Verhältniſſes (Wärme und Luft), durch Bedingungen a poſteriori beſtimmt. In der Metaphyſik hinzegen wird ſie ſo ausgedrückt: Wenn A vorhergeht, und B darauf nach einer

Regel

Regel folgt, ſo macht die Setzung von A die Setzung von B nothwendig. Hier wird das Subjekt dieſes Verhältniſſes (von Urſache und Wirkung) durch eine Zeitbeſtimmung (die Folge nach einer Regel) die a priori iſt, beſtimmt. Folglich gehört der Begrif oder Satz von Urſache zur Metaphyſik. Man kann die Objekte der Logik mit den transſcendentalen Größen, (die durch keine algebraiſche Gleichung, in Anſehung ihres Verhältniſſes zu einander beſtimmt ſind) die der Metaphyſik, mit den veränderlichen (die bloß durch ihr Verhältniß zu einander beſtimmt ſind), und die der Phyſik mit den ſtetigen Größen, vergleichen.

§. 7. Der Satz des Widerſpruchs iſt das formelle Prinzip aller negativen Urtheile, und kann indirekte auch ein Prinzip der poſitiven werden.

§. 8. Dieſes iſt das formelle Nichts; das materielle Nichts aber iſt das Nichtdenken von etwas Beſtimmtem.

§. 14. Eine Erkenntniß, das heißt, ein Urtheil hat einen Grund. Ein reeller Gegenſtand hingegen hat keinen Grund, ſondern bloß eine Bedingung. Eine Erkenntniß iſt Grund einer andern Erkenntniß, in ſo fern die letztere in der erſtern enthalten iſt. Grund und Folge können

alſo nicht verwechſelt werden. Ein beſtimmter Gegenſtand A iſt mit ſich ſelbſt einerlei, warum? weil jeder Gegenſtand mit ſich ſelbſt einerlei iſt. Hier iſt das letztere Urtheil, Grund des erſtern, und dieſer iſt Folge von jenem. Iſt aber das eine Urtheil kein Grund, ſondern bloß Bedingung des andern, ſo kann die Bedingung mit dem Bedingten verwechſelt werden. Wie z. B. in dieſem Urtheil, eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten. Das Urtheil, daß eine Linie gerade iſt, kann als Bedingung zum Urtheile, daß ſie die kürzeſte iſt, und auch umgekehrt, betrachtet werden.

§. 18. Der Satz: nichts ohne Grund, muß nach meiner Erklärung vom Grunde ſo ausgedrückt werden: Nichts (kein Urtheil) was nicht an ſich evident iſt, iſt ohne Grund (darf angenommen werden, ohne es von einem an ſich evidenten Urtheile, abzuleiten).

§. 25. Der Satz: nichts iſt ohne Folge, muß ſo ausgedrückt werden: Kein allgemeines Urtheil iſt ohne Folge (ohne das beſondere Urtheil, das in ihm enthalten iſt), denn ein individuelles Urtheil hat in der That keine Folge (was aus ihm folgt, iſt nicht in ihm, ſondern in dem Allgemeinen, worin es enthalten iſt, gegründet). In Anſehung des

Grundes in der zweiten Bedeutung, nämlich: als Bedingung, muß man genau Acht haben, was eigentlich dieſer Grund ſey; d. h. ob es das ganze Subjekt (die Syntheſis des Beſtimmbaren und der Beſtimmung) oder bloß ein Prädikat deſſelben iſt. Z. B. ein rechtwinklichtes Dreieck iſt als ein ſolches der Grund oder die Bedingung ſeiner Eigenſchaften, daß nämlich das Quadrat ſeiner Hypothenuſe der Summe der Quadrate der Katheten gleich iſt; hier iſt nicht Dreieck an ſich, nicht das Rechtwinklichtſeyn an ſich, ſondern ihre Syntheſis die Bedingung dieſer Eigenſchaft. Hingegen iſt in dem Satze: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten bloß die Beſtimmung gerade, die Bedingung dieſer Eigenſchaft; (denn Linie kann dieſe Bedingung nicht ſeyn, weil ſie auch Bedingung der entgegengeſetzten Eigenſchaft iſt). Aus Vernachläßigung dieſer Diſtinktion entſtand ein Irrthum: daß man nämlich glaubte, eine Wirkung kann Folge verſchiedener Urſachen ſeyn; indem man nicht bemerkte, daß in dieſem Falle nicht dieſe verſchiedenen Objekte, ſondern etwas ihnen Gemeinſchaftliches, der Grund dieſer Folge, d. h. die Urſache der gegebenen Wirkung iſt, wie ich es in der Folge umſtändlicher erklären werde.

§. 22. Das Beſtimmbare iſt das Allgemeine, und die Beſtimmung, das was aus dieſem etwas Beſonderes macht. Nun giebt es aber Fälle, wo dieſes ſchwer zu erkennen iſt, wie z. B. in dem Begriffe eines gleichſeitigen Dreiecks: hier kann ich Dreieck als das Allgemeine (indem es ſowohl gleich= als ungleichſeitig ſeyn kann) und die Gleichheit der Seiten als dasjenige, was ihn zum beſondern Begrif macht, betrachten: ich kann aber auch umgekehrt die Gleichheit der Seiten als das Allgemeine (in ſo fern es mehrere gleichſeitige Figuren geben kann) und die Anzahl derſelben (Dreieck) als das, wodurch es zum beſondern Begrif wird, betrachten. Die Frage iſt alſo: kann ich in dieſem Falle das Beſtimmbare mit der Beſtimmung verwechſeln? oder mit andern Worten: giebt es hier kein Merkmal, wodurch ich ſie erkennen, und von einander unterſcheiden kann? Hierauf antworte ich: es giebt hier zwar kein unmittelbares, ſondern bloß ein mittelbares Merkmal, d. h. ich kann ſie bloß in Beziehung auf die von dieſem Begriffe herzuleitenden Folgen beſtimmen. Will ich den Begrif eines gleichſeitigen Dreiecks zu dieſem Urtheil gebrauchen, daß es nämlich gleiche Winkel hat, ſo betrachte ich in demſelben die Gleichheit der Seiten als

das Beſtimmbare, und ihre Anzahl als die Beſtimmung deſſelben; denn in der That kann die Gleichheit der Winkel nicht nur Prädikat eines gleichſeitigen Dreiecks, ſondern auch jeder gleichſeitigen Figur überhaupt ſeyn, zum wenigſten in Anſehung der Seiten, die einerlei Richtung haben. Die Anzahl der drei Seiten macht alſo, daß das, was ohne dieſelben bloß ſeyn kann, hier wirklich iſt. Will ich aber daraus urtheilen, daß jeder ſeiner Winkel $\frac{2}{3}$ eines rechten iſt, ſo iſt dieſes kein mögliches Prädikat einer andern gleichſeitigen Figur, ſondern bloß des Dreiecks. Denn ſind die Winkel ungleich, ſo kann nicht jeder derſelben $\frac{2}{3}$ eines rechten d. h. gleich ſeyn, ſind ſie aber gleich, ſo iſt es ein reguläres Polygon, wovon bewieſen worden iſt, daß die Summe ſeiner Winkel (wenn angenommen wird, daß die Anzahl der Seiten $= n$ iſt $=$ $2n - 4$ rechte Winkel, folglich jeder derſelben $= \frac{2n - 4}{n} = 2 \frac{- 4}{n}$ rechte Winkel, und alſo jedes n einen andern Werth giebt, und nur $n = 3$ den Werth $= \frac{2}{3}$ geben kann. Folglich iſt in Anſehung dieſer Folge nicht die Gleichheit der Seiten, das Beſtimmbare, und ihre Anzahl die Beſtimmung, ſondern umgekehrt; weil nämlich einem Dreiecke überhaupt dieſe Folge (daß jeder ſeiner

Winkel = $\frac{2}{3}$ R iſt) zukommen kann, und wenn es gleichſeitig iſt, zukommen muß, und ſo auch in allen übrigen Fällen.

Es giebt noch einen Geſichtspunkt, aus dem man in jedem Objekt (eine Syntheſis von Anſchauung und Begrif) beurtheilen kann, was darin das Beſtimmbare, und was die Beſtimmung iſt. Nemlich: iſt die Anſchauung a priori, ſo iſt ſie das Beſtimmbare, und der Begrif iſt die Beſtimmung: denn die freywillige Hervorbringung einer Anſchauung, einer Regel gemäß, ſetzt die Möglichkeit der Anſchauung an ſich (indem was in Verknüpfung möglich iſt, auch an ſich möglich ſeyn muß). Z. B. in dem Begriffe einer geraden Linie, iſt Linie überhaupt möglich, auch ohne das Geradeſeyn, iſt folglich hier, das Beſtimmbare; hingegen iſt das Geradeſeyn erſt durch Linie möglich u. dgl. Iſt aber die Anſchauung a poſteriori, ſo iſt es umgekehrt, der Begrif iſt das Beſtimmbare; weil er auch an ſich vor ſeiner Verknüpfung mit der Anſchauung a poſteriori (durch ſeine Verknüpfung mit einer Anſchauung a priori) gedacht werden kann, die Anſchauung hingegen iſt ſeine Beſtimmung; weil ſie ohne denſelben nicht gedacht werden kann, z. B. in dem Begriffe von Urſache, worunter das Feuer als eine Anſchau-

ung a poſteriori ſubſumirt wird, indem man ſagt: das Feuer erwärmt den Stein. Hier iſt der Begrif (wenn etwas geſetzt wird, ſo muß etwas anderes geſetzt werden) das Beſtimmbare; weil er auch ohne das Feuer bloß durch eine Anſchauung a priori, nämlich die Zeit (wenn etwas vorhergeht und etwas folgt nach einer Regel) gedacht werden kann, nicht aber umgekehrt u. dgl. indem Feuer ohne denſelben bloß angeſchauet, nicht aber gedacht (in ein nothwendiges Verhältniß) werden kann.

Die Möglichkeit eines Dinges betrift entweder die Form ſeiner Denkbarkeit, und bedeutet alsdann den Mangel des Widerſpruchs, oder die Verbindung von Materie und Form, und bedeutet alsdann eine objektive Realität.

Das Urtheil von der objektiven Möglichkeit eines Dinges, begreift vier Urtheile in ſich. 1) Mangel der Unmöglichkeit (des Widerſpruchs); 2) Mangel der Nothwendigkeit; 3) einen poſitiven Grund der Möglichkeit; 4) Mangel der Wirklichkeit, z. B. ein Dreieck d. h. ein Raum von drei Linien eingeſchloſſen, iſt möglich: 1) weil die Einſchließung von drei Linien, d. h. das Prädikat, dem Begrif von Raum, als dem Subjekt, nicht widerſpricht; 2) das Subjekt iſt nicht noth-

wendig mit dem Prädikat verknüpft; weil es auch an ſich oder mit einem andern Prädikat gedacht werden kann; 3) ſo iſt hier ein poſitiver Grund zu dieſer Möglichkeit, und dieſes beſtehet darin, daß das Prädikat nicht ohne das Subjekt gedacht werden kann; 4) der ganze Begrif kann wiederum als Subjekt in Beziehung auf ein ihm mögliches Prädikat, betrachtet werden, indem man einen recht- oder ſchiefwinklichtes Dreieck denken kann u. dgl. Man ſiehet hieraus, daß die Möglichkeit eines jeden Dinges die Möglichkeit ſowohl eines allgemeinern, als eines mehr beſondern Dinges, vorausſetzt; folglich gehört zur vollſtändigen Möglichkeit eines Dinges ſowohl ein Pro- als Regreſſus der Reihe der ſubordinirten Dinge, wovon das gegebne ein Glied iſt, ins Unendliche: dieſes macht die Idee eines unendlichen Verſtandes nothwendig.

Die Wirklichkeit iſt die vollſtändige Möglichkeit eines Dinges, nach der Leibnitz-Wolfiſchen Schule. Nach meiner Theorie hingegen, iſt die Wirklichkeit eines Dinges ſeine Vorſtellung in Zeit und Raum. Hieraus folgt 1) daß Möglichkeit und Wirklichkeit ganz unabhängig vom einander ſind: d. h. nicht alles Mögliche iſt wirklich, und auch, nicht alles Wirkliche iſt möglich in poſitiver Be-

deutung. Alle Anſchauungen, in ſo fern ſie in Zeit und Raum vorgeſtellet werden, ſind wirklich, aber nicht möglich, in ſo fern wir ihre Entſtehungsart nicht einſehen. Alle Begriffe, (ja ſollten ſie auch omni modo determinata ſeyn) ſind möglich, d. h. wir ſehen den Grund der Einheit in ihrem Mannichfaltigen ein, aber nicht wirklich; weil dieſe Einheit nicht in Zeit und Raum gedacht wird. Eine Syntheſis von Begriffen und Anſchauungen iſt möglich und wirklich zugleich. Nach der erſteren Erklärungsart, von der Wirklichkeit hingegen, ſetzt ſie die Möglichkeit voraus, nicht aber umgekehrt, d. h. alles Wirkliche iſt möglich, aber nicht alles Mögliche iſt wirklich. Hieraus folgt aber, daß ein unendlicher Verſtand, entweder alles als wirklich, oder gar nicht denken muß: denn da dieſer alles Mögliche auf einmal denken muß, ſo muß er z. B. ein Dreieck entweder bloß als omni modo determinatum (recht- oder ſchiefwinklicht, von beſtimmter Größe, u. dgl.) d. h. wirklich, aber nie als bloß möglich (Dreieck überhaupt) oder beide zugleich, d. h. Widerſpruch oder gar nicht denken. Und da das Letztere unmöglich iſt, ſo bleibt nur das Erſtere wahr, woraus folgt, daß alles Mögliche, in Anſehung eines unendlichen Verſtandes, d. h. objektiv, zugleich wirklich ſeyn muß. Betrach-

ten wir aber die Sache genauer, ſo finden wir, daß auch damit die Schwierigkeit nicht gehoben wird, weil das Dreyeck überhaupt ſo gut ein reelles Objekt iſt in Anſehung ſeiner Folgen, als ein Dreyeck omni modo determinatum in Anſehung der ſeinigen. Da nun zur Vollſtändigkeit eines Verſtandes gehört, nicht bloß ein Weſen als möglich zu denken, ſondern auch ſynthetiſch zu urtheilen, d. h. die Eigenſchaften auf das Weſen zu beziehen, und ſie als Communia oder Propria zu betrachten, ſo muß ein unendlicher Verſtand nicht nur ein Dreyeck omni modo determinatum, ſondern auch ein Dreyeck überhaupt (in Anſehung der Communia, daß z. B. die Summa ſeiner Winkel zweyen rechten gleich ſind) denken, weil diejenige Eigenſchaft, die allen Dreyecken gemein iſt, keine Beſtimmung irgend eines beſondern, ſondern eines Dreyecks überhaupt iſt.

Nach meiner Erklärung aber iſt die Möglichkeit eines Dinges das Gedachte (der Begrif), die Wirklichkeit aber das Gegebene in demſelben. Folglich kann dieſe Schwierigkeit in Anſehung eines unendlichen Verſtandes auf eben dieſelbe Art, als in Anſehung eines endlichen gehoben werden. Nämlich: So wie ich z. B. ſowol ein Dreyeck überhaupt (in Beziehung auf ſeine Folgen) als

ein rechtwinklichtes Dreyeck (in Beziehung auf die ſeinigen) denken kann, weil ich ſie zu verſchiedenen Zeiten, folglich mit verſchiedenen ihnen zum Grunde liegenden Anſchauungen denke; ſo kann ein unendlicher Verſtand ſie zwar nicht in verſchiedenen Zeiten (weil die Zeit bloß eine Form unſrer Anſchauung iſt), aber doch in Beziehung auf (nach irgend einer Form) verſchiedene Anſchauungen denken.

Dieſes Gegebene, was der unendliche Verſtand anſchauet, iſt entweder ein Objectum reale, und bedeutet etwas, das in demſelben gegenwärtig iſt, ohne von ihm gedacht zu werden (welches ſeiner Unendlichkeit nicht widerſpricht, indem dieſe im Vermögen zu denken, alles was nur denkbar iſt, beſtehet, dieſes Gegebne iſt aber ſeiner Natur nach nicht denkbar) oder es iſt eine bloße Idee, von der Beziehung des Begriffes, der an ſich bloß eine Modifikation des Verſtandes iſt, auf etwas auſſer demſelben. Im letztern Falle wird die Wirklichkeit nicht in etwas auſſer dem Verſtande, ſondern bloß in dieſer Beziehung beſtehen.

§. 55. Einheit und Vielheit können, wie alle Relationsbegriffe, nicht ohne einander gedacht werden, ſie ſind nicht einander entgegengeſetzt. Denn die Vielheit hebt nicht die Einheit, weil dieſe in

der Definition von jener als Element (das Materiale darin) nothwendig enthalten ſeyn muß, und ſo auch umgekehrt.

Es giebt eine innere und äuſſere Einheit und Vielheit, z. B. der Begrif einer Linie iſt eine innere (die Linie an ſich betrachtet) Einheit; die verſchiednen Beziehungen derſelben auf verſchiedene Beſtimmungen (gerade und krumme Linien) macht ſie zu einer äuſſern Vielheit. Hingegen iſt jede Syntheſis eine innere Vielheit, die Beziehung derſelben auf ihr gemeinſchaftliches Subjekt oder Prädikat macht ſie zu einer äuſſern Einheit.

§. 68. Wahrheit iſt das Verhältniß der Uebereinſtimmung zwiſchen dem Zeichen und bezeichneten Dinge, und Falſchheit des Gegentheils davon. Ein Begrif, ein Urtheil iſt an ſich betrachtet nicht wahr und nicht falſch; ſondern er iſt, oder iſt nicht.

§. 80. Die Nothwendigkeit und Zufälligkeit ſind Modifikationen der Urtheile (die den Werth der Copula beſtimmen), nicht aber der Dinge ſelbſt. Iſt Exiſtenz eine Beſtimmung, die zum Begriffe eines Dinges hinzukommen muß (das aber an ſich kein Begrif iſt, weil ſonſt wiederum bloß ein Begrif daraus entſpringen muß), ſo kann man nicht ſagen, ein Ding exiſtirt nothwendig, weil hier kein wahrgenommenes Verhältniß zwi-

ſchen verſchiednen Begriffen ausgedrückt wird (indem dieſes die Erkenntniß eines jeden an ſich vorausſetzt), ſondern bloß das Verhältniß zwiſchen einem Begrif, und etwas, was kein Begrif iſt, deſſen Nothwendigkeit nie apodiktiſch, ſondern bloß problematiſch ſeyn kann. Iſt aber Exiſtenz bloß die Poſition aller Beſtimmungen eines Dinges, ſo kann wiederum die Setzung dieſer Beſtimmungen mit den Beſtimmungen ſelbſt nicht verglichen und durch ein apodiktiſches Urtheil, deſſen Modifikation nothwendig iſt, auf einander bezogen werden.

Es giebt eine innere und eine äuſſere Nothwendigkeit, die erſtere findet in den analytiſchen, die letztere aber in den ſynthetiſchen Urtheilen Statt. Ein Menſch iſt ein Thier. Hier iſt eine innere Nothwendigkeit, indem Menſch ohne Thier nicht gedacht werden kann, weil der Begrif von Thier in dem von Menſch enthalten iſt. Hingegen dieſes Urtheil: Eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, drückt das Verhältniß der Uebereinſtimmung zwiſchen gerade und die kürzeſte, aus; ein Verhältniß der Uebereinſtimmung, nicht aber an ſich, d. h. der Identität, ſondern bloß das Zuſammentreffen in eben daſſelbe Subjekt. Von dieſer Art Nothwendigkeit iſt die Be-

ziehung der Affirmation der Eigenſchaften eines Weſens auf daſſelbe.

Iſt es wahr, daß der Begrif von Urſache nicht bloß eine ſubjektive, ſondern eine objektive Nothwendigkeit enthält (welches doch zu bezweifeln iſt), ſo giebt es auſſer dieſer logiſchen noch eine reelle Nothwendigkeit, die zwar nicht das Daſeyn der Dinge überhaupt, ſondern ihre Beziehung auf einander im Daſeyn betrift. Wenn A vorhergeht, ſo muß B darauf nothwendig folgen, das heißt ſo viel, wenn ſowol dem A als B Exiſtenz zukommt, ſo muß dieſe von der Art ſeyn, daß A immer vorhergeht und B folgt. Das Veränderliche kann als ein ſolches nur in Beziehung auf das Unveränderliche, und ſo auch umgekehrt, gedacht werden. Dieſe Beziehung kann aber nur in Beziehung auf ein Drittes u. ſ. w. ins Unendliche, gedacht werden. Laßt uns zwey Körper A und B, die erſtlich einander berühren, und hernach nicht berühren, ſetzen; ſo iſt in ihrer Beziehung auf einander eine Veränderung vorgegangen, nicht aber in A an ſich oder in B an ſich. Soll dieſes möglich ſeyn, ſo muß man noch einen dritten C annehmen, ſo daß ſie erſtlich alle drey einander berühren, hernach aber bloß der Körper A den C, nicht aber B denſelben, und folglich auch den A be-

rührt. Die Veränderung iſt hier wiederum bloß in der Beziehung von A auf B und C auf B, und wenn wir die Veränderung in B als abſolut betrachten, ſo iſt es bloß die Veränderung ſeiner Beziehung auf C, A muß alſo nothwendig in dieſer Beziehung als unveränderlich betrachtet werden, da aber ſo wie B ſich in Anſehung A und C, ſo haben ſich dieſe in Anſehung jenes verändert, ſo muß man wieder (um B als veränderlich, A und C hingegen als unveränderlich betrachten zu können) einen vierten Körper D annehmen, in deſſen Beziehung dieſes möglich iſt, u. ſ. w. ins Unendliche. Hieraus erhellt, daß ſich nicht die Dinge an ſich, ſondern bloß ihre Beziehungen auf einander, verändern.

Die logiſche Realität und Negation (Bejahung und Verneinung) ſind Formen oder Arten von Beziehungen der Dinge auf einander. Dieſe Formen als Objekte betrachtet, ſind einander an ſich nicht entgegengeſetzt, nur im Objekte ſind ſie einander entgegengeſetzt. Die logiſche Realität iſt eine objektive, die Negation aber bloß eine ſubjektive Einheit. Entgegenſetzung kann nicht logiſch, ſondern bloß transſcendental gedacht werden, in dieſem Betracht iſt ſie eine objektive Einheit. A iſt B (einerley, oder Beſtimmung). Hier iſt die Copula

iſt eine logiſche Realität, ſie iſt eine Einheit, wo- durch ein Objekt (Beziehung der Einheit aufs Mannigfaltige) entſpringt. A iſt nicht — B (oder verſchieden von B). Hier iſt die Copula iſt nicht eine logiſche Negation, ſie iſt zwar eine Einheit, die aber bloß A und B im Verſtande, nicht aber auſſer demſelben im Objekte verknüpft. A iſt — nicht B. Hier iſt eine Entgegenſetzung, die Einheit iſt objektiv, aber bloß transſcendental. Die Objekte A und B ſind zwar nicht an ſich, aber doch durch ihre Beziehung auf einander beſtimmt, ſo, daß wenn das eine beſtimmt wird, dadurch auch das an- dere beſtimmt werden muß; dieſes Urtheil giebt uns alſo ein transſcendentales Objekt zu erkennen. Es iſt merkwürdig, daß die Entgegenſetzung die Dinge weniger von einander trennt, als die Verſchieden- heit (das Gegentheil von dem, was man gemei- niglich glaubt): indem die Dinge, die einander entgegengeſetzt ſind, ſich durch dieſe Entgegenſe- tzung ſelbſt einander erklären; nicht ſo aber die Dinge, die von einander verſchieden ſind. Die logiſche Negation muß ſowol als die Realität an ſich begriffen werden, denn da ſie einander entge- gengeſetzt ſind, d. h. ſich einander heben, ſo würde dadurch, daß man ſagt, Negation iſt Hebung der Realität, nichts erklärt; weil dieſes ſchon den Be-

grif

grif von Hebung (logiſche Negation) vorausſetzt. Die materielle Realität iſt dasjenige, was unmittelbar vom Denkungsvermögen bejahet werden kann, die materielle Negation hingegen iſt das, was nicht unmittelbar, ſondern bloß vermittelſt einer Beziehung aufs vorige gedacht werden kann; von ihr kann man alſo ſagen, daß ſie der Realität entgegengeſetzt iſt.

Giebt es ein objektiv allgemeines oder individuelles Ding, oder nicht?

Die allgemeinen Dinge entſpringen durch die Abſtraktion, je weiter man darin kommt, je allgemeiner werden die Dinge. Die beſondern Dinge entſpringen durchs Beſtimmen, es kann darin auch unendlich viele Grade geben, wir können alſo nicht unſer Vermögen zur Gränze der Allgemeinheit oder Individuellität der Dinge an ſich machen. Der gemeine Verſtand findet nichts allgemeines, einem Zirkel und einer Parabel gemeinſchaftliches, viel weniger einen allgemeinen Begrif oder Ausdruck für alle krumme Linien, ja ſogar für krumme und gerade, d. h. für alle Linien überhaupt, das doch der Mathematiker wohl einſiehet; und ſo iſt es auch mit der Konkretion beſchaffen. Die Begriffe der allgemeinſten und individuellen Dinge ſind alſo bloße Ideen, die uns

die Vernunft befiehlt immer zu ſuchen und doch nie zu finden.

Der Autor ſagt: Eines, welches völlig einerley iſt mit vielen zuſammengenommen, iſt ein Ganzes u. ſ. w. Ich bin mit dieſer Erklärung völlig zufrieden, ich füge nur hinzu, daß dieſes Zuſammennehmen des vielen in Einem, einen Grund haben muß; dieſer iſt 1) die Beſtimmbarkeit, d. h. die Theile müſſen von der Art ſeyn, daß ſie im Verhältniſſe des Beſtimmbaren, und der Beſtimmungen gegen einander gedacht werden können, ſo daß, indem man die Beſtimmung denken will, man zugleich das Beſtimmbare (weil jene ohne dieſes nicht gedacht werden kann) zu denken gezwungen iſt; 2) in Anſehung einer Folge, die nur aus dieſer Zuſammennehmung hergeleitet werden kann. Es ſind alſo bloß die weſentlichen Stücke, die als Theile eines Ganzen betrachtet werden können, nicht aber die Eigenſchaften mit dem Weſen, weil jene keinen Theil, ſondern bloß den Grund von der Betrachtung des Weſens, als ein Ganzes ausmachen.

Die Vielheit der Beſtimmungen eines Dings, ſind in Beziehung auf daſſelbe keine ſtätige, ſondern eine untheilbare Größe, an und für ſich aber ſind ſie (in ſo fern ſie nicht wiederum eine Vielheit

der Beſtimmungen enthalten) abſolute Einheiten. Die Logik abſtrahirt von allem Inhalt, folglich ſind darin Subjekt und Prädikat durch keine Bedingung, ſowohl an ſich als in Beziehung auf einander, beſtimmt. Alles kann ſeyn, Subjekt und Prädikat, ja ſogar das Nichts, wie in dem Urtheile; Nichts iſt mit Nichts einerlei, Nichts iſt dem twas entgegengeſetzt u.dgl. Die Transſcendentalphiloſophie hingegen, betrachtet die Formen von Subjekt und Prädikat in Beziehung auf reelle, d. h. durch Bedingungen in Anſehung ihrer Beziehung auf einander, beſtimmte Gegenſtände. Hier iſt Subjekt derjenige Theil einer Syntheſis, der auch an ſich, außer der Verknüpfung mit einem andern Theil, Prädikat aber der andre Theil, der nicht an ſich, ſondern bloß als Beſtimmung des erſten, gedacht werden kann; was in der Logik heißt Subjekt und Prädikat, iſt hier Subſtanz und Accidenz.

Subjekt und Prädikat ſind Bedingnngen des Denkens eines Objekts überhaupt; denn das Denken erfordert Einheit im Mannichfaltigen, dieſes ſetzt aber eine Verknüpfung von etwas Beſtimmbarem und ſeiner Beſtimmung, d. h. Subjekt und Prädikat, voraus. Subſtanz und Accidenz ſind Bedingungen der Wahrnehmung eines Objekts

überhaupt. Denn Wahrnehmung heißt Beziehung der Inhärenz einer Vorſtellung in einem Objekt. Z. B. ich nehme wahr, daß das Blatt grün iſt, u. dgl. d. h. Beziehung der Accidenz auf die Subſtanz.

Was Antecedenz und Konſequenz in einem hypothetiſchen Satze iſt, iſt auf Gegenſtände der Erfahrung angewendet, Urſache und Wirkung. Die erſtern ſind Bedingungen des Urtheils überhaupt; denn das Prädikat im urtheilen, wird hypothetiſch unter Vorausſetzung des Objekts geſetzt. Die letztern ſind Bedingungen der Wahrnehmung einer Veränderung. Denn die Beziehung der Folge von B auf A könnte als ſubjektive Einheit, ohne eine ihr zum Grunde liegende objektive Einheit, unmöglich gedacht werden. Es giebt alſo hier, ſo wie beym Verhältniß von Subſtanz und Accidenz (das Geſetz des Beſtimmbaren und der Beſtimmung) eine Regel der Verhältniß der Objekte zu einander, wodurch ſie in Beziehung von Urſache und Wirkung geſetzt werden. Dieſe iſt, die Objekte A und B müßten die größtmögliche Einerleyheit und die kleinſtmögliche Verſchiedenheit unter einander haben, wenn ſie in Beziehung von Urſache und Wirkung ſtehen ſollen. Alle Einwendungen, die man aus der Erfahrung von der Verſchiedenheit zwiſchen Urſache und Wirkung dage-

gen zu machen pflegt, ſind ungegründet, und müſſen gleich wegfallen, wenn man nur bedenkt, daß in denſelben Fällen nicht das Totum von A Urſache vom Totum B iſt, ſondern bloß eine Modifikation des erſteren, Urſache von eben derſelben Modifikation des letzteren iſt; dieſe müßten alſo nothwendig in beiden einerley ſeyn (die kleine Veränderung, die es durch Verſchiedenheit des Objekts gelitten hat, abgerechnet). Ohne dieſe Regel in der Folge könnten wir die Folge ſelbſt nicht wahrnehmen; denn da die Zeitfolge eine ſubjektive Form, oder Art, die Dinge auf einander zu beziehen, iſt, ſo kann ſie nicht auf dieſelbe unmittelbar, ſondern bloß vermittelſt eines wahrgenommenen Verhältniſſes, bezogen werden.

Die Kategorien ſind alſo bey mir nicht, wie bey Herrn Kant, Bedingungen der Erfahrung (in objektiver Wahrnehmung), indem ich die Realität der Erfahrung ſelbſt bezweifle; ſondern ſie ſind Bedingungen der Wahrnehmung überhaupt, welche niemand bezweifeln kann. Wollte man einwenden, daß wir doch Wahrnehmungen von der Folge der Objekte auf einander, auch ohne das in der Regel ausgedrückte Verhältniß, wahrzunehmen haben; ſo antworte ich: dieſes geſchiehet bloß in Beziehung auf irgend eine Wahrneh-

mung, worin dieſes wirklich anzutreffen iſt; das heißt, dasjenige, was mit der Folge zugleich iſt, wird mit als Folge angeſehen. Der Unterſchied zwiſchen dem Geſetze von Urſache, nach Herrn Kants Vorſtellungsart und der meinigen, beſtehet alſo darin. Nach ihm wird dieſes Geſetz alſo ausgedrückt: wenn A und B in der Wahrnehmung als Antecedenz und Konſequenz eines hypothetiſchen Satzes erkannt werden ſollen, ſo müßen ſie unmittelbar auf einander folgen, und dieſes Folgen muß nach einer Regel geſchehen (daß die Urſache, oder was dem Antecedenz ſubſumirt wird, immer vorhergehen, und die Wirkung, oder das, was dem Konſequenz ſubſumirt wird, folgen muß). Nach mir hingegen muß es ſo ausgedrückt werden: wenn A und B im Verhältniß von Antecedenz und Konſequenz eines hypothetiſchen Urtheils wahrgenommen werden ſollen, ſo müſſen ſie unmittelbar auf einander folgen, und dieſes äuſſere Verhältniß (des Folgens) muß in einem innern Verhältniſſe (in der größtmöglichen Einerleyheit) ſeinen Grund haben. Nach Herrn Kant beſtimmt die Urſache die Wirkung, aber nicht umgekehrt. Nach mir hingegen beſtimmen ſie einander wechſelsweiſe.

Ueber
ſymboliſche Erkenntniß
und
philoſophiſche Sprache.

Die ſymboliſche Erkenntniß iſt von großer Wichtigkeit. Durch ihre Hülfe gelangen wir ſowol zu den abſtrakten, als zu den aus dieſen verſchiedentlich komponirten Begriffen, und ſind im Stande, aus ſchon bekannten Wahrheiten neue zu erfinden; d. h. überhaupt unſere Vernunft zu gebrauchen. Die anſchauende Erkenntniß allein würde uns zwar auch ſchon einen Vorzug vor den unvernünftigen Thieren geben, indem dieſe bloß in ihrer Sphäre wahrnehmen, was iſt — wir hingegen erkennen, was nothwendig ſeyn muß: allein dieſer Vorzug wäre noch unbeträchtlich; wir könnten doch, ſo wie jene, nur immer das Gegenwärtige, das, was wir vor Augen haben, wahrnehmen; durch die ſymboliſche Erkenntniß hingegen gelangen wir auch zur Erkenntniß des Abweſenden, ja des Allerentfernteſten, bis ins Unendliche. Sie muß aber (wenn ſie von irgend einem Gebrauche ſeyn ſoll) die anſchauende Erkenntniß zum Grunde legen, ohne welche ſie eine bloße Form ohne objektive Realität ſeyn würde. Ich ge-

traue mir zu behaupten, daß die unauflöslichen Schwierigkeiten, uud die wichtigen Streitigkeiten in den Wiſſenſchaften aus Mangel an Einſicht in die Natur der ſymboliſchen Erkenntniß entſtanden ſind, und daß alſo die Hebung jener Schwierigkeiten, die Beilegung jener Streitigkeiten bloß dadurch bewerkſtelliget werden könne, wenn man die Gränzen der ſymboliſchen Erkenntniß in Anſehung ihres Gebrauchs feſtſetzte, ihre verſchiednen Arten beſtimmte, und die Symbolik ſelbſt (das Zeichenſyſtem) dieſem gemäß einrichtete. Ich werde alſo meine Gedanken über dieſen Punkt der Welt vorlegen, und habe vorjetzt nur die Idee dazu angeben wollen, um mir deren völlige Ausführung auf eine andere Gelegenheit vorzubehalten.

Ueber ſymboliſche Erkenntniß und philoſophiſche Sprache.

Was iſt ſymboliſche Erkenntniß? Wolff ſagt *): wenn unſere Erkenntniß dadurch beſtimmt wird, daß wir durch Worte ausdrücken, was in den Ideen enthalten iſt, oder es durch andere Zeichen vorſtellen, die dadurch bezeichneten Ideen ſelbſt aber nicht anſchauen, ſo heißt es ſymboliſche Erkenntniß. Dieſe Definition erfordert eine Erläuterung. Denn was heißt es: Wir haben keine Ideen oder Vorſtellungen eines Objekts, — und doch bezeichnen wir dieſelbe? Wie iſt dieſes möglich! da die Zeichen bloß darum Zeichen ſind, weil ſie auf die Vorſtellungen der Sachen führen.

*) Pſychologia empir. §. 289.

Baumgartens Definition *), nämlich: wenn die Vorſtellung des Zeichens größer, als die der bezeichneten Sache iſt, könnte zwar als eine Definitio nominalis gelten. Es fehlt aber hier die Definitio realis, d. h. die Erklärung der Art der Möglichkeit, daß die Vorſtellung des Zeichens größer ſeyn ſoll, als die der bezeichneten Sache. Ich werde mich alſo bemühen, dieſes zu erläutern.

Es iſt ausgemacht, daß der Gebrauch der Zeichen auf dem Geſetze der Aſſociation der Ideen beruhet, d. h. wenn man oft verſchiedene Vorſtellungen zugleich (genauer in einer unmittelbaren Zeitfolge) gehabt hat, ſo werden ſie in der Einbildungskraft ſo unter einander verknüpft, daß hernach die eine Vorſtellung (wenn ſie durch das Objekt abermals hervorgebracht wird) die Reproduktion der andern veranlaßt. Da aber dieſes o f t, das die Bedingung dieſes Geſetzes iſt (wenn man oft u. ſ. w.), eine unbeſtimmte Größe iſt, deren Beſtimmung nach Verſchiedenheit der Subjekte und der Beziehung der Objekte auf dieſelbe, verſchieden ſeyn muß; ſo kann es geſchehen, daß die (zufällige oder willkührliche) Verknüpfung des Zeichens mit dem dadurch bezeichneten Dinge nicht o f t g e n u g vor-

*) Erfahrungspſychologie. §. 460.

gegangen, um zur Reproduktion des letzteren bei der Vorſtelluug des erſteren hinreichend zu ſeyn, ſo daß es eine Anſtrengung des Geiſtes erfordert, um dieſe Reproduktion zu bewerkſtelligen, ja zuweilen hilſt ſogar alle Anſtrengung nichts. Im erſten Falle iſt die Vorſtellung des Zeichens ſtärker, als die der bezeichneten Sache; im letzteren aber iſt bloß die Vorſtellung des Zeichens, ohne die Vorſtellung der Sache, gegenwärtig, und doch ſtellen wir uns das Zeichen als Zeichen (als etwas, das ſich auf etwas anders beziehet) vor, d. h. wir ſtellen uns das Zeichen als Zeichen von etwas überhaupt Beſtimmbarem, nicht aber Beſtimmtem, vor; ja wir können uns ſogar durch die Verbindung der Zeichen die Verbindung, welche die dadurch bezeichneten Sachen unter einander haben, vorſtellen *). Dieſes iſt alſo nach dieſen berühmten Männern ſymboliſche Erkenntniß, nur daß

*) Wenn man in einem Buche lieſt, oder ſprechen hört, ſo ſind die Vorſtellungen oder Begriffe der Objekte mehrentheils bloß dunkel, ihre Verbindungen hingegen klar; denn da man die Erſteren öfter durch Worte ausgedrückt, als an ſich wahrnimmt: ſo werden ihre Bilder nach und nach ſchwächer, bis ſie ganz verdunkelt werden; hingegen ſind ihre Verbindungen keine Bilder der Anſchauung, ſon-

Wolff ſeine Erklärung bloß auf den Fall einſchränkt, wo die Vorſtellung der Sachen gar nicht gegenwärtig, Baumgarten hingegen nimmt auch den Fall, wo die Vorſtellung der Sachen bloß ſchwächer, als die der Zeichen iſt, in ſeiner Definition mit. Ich bemerke aber, daß ſymboliſche Erkenntniß eine beſondere Art Erkenntniß, die durch die Objekte, worauf ſie ſich beziehet, beſtimmt iſt, (nach dem Sprachgebrauch) bedeutet. Dieſer Erklärung zufolge aber wird es bloß durch einen ſubjektiven Grund beſtimmt. Eben derſelbe Satz kann ſowol intuitiv als ſymboliſch ſeyn, nämlich in Beziehung auf verſchiedene Subjekte, oder auch auf eben daſſelbe Subjekt zu verſchiedenen

dern bey Veranlaſſung der Anſchauungen zum Vorſchein gekommene Begriffe a priori, d. h. untheilbare Einheiten; ſie leiden alſo keine Abnahme, und da man ſie einmal mit den Worten verknüpft hatte: ſo bleiben ſie, vermöge der Aſſociation, immer verknüpft in ihrer völligen Stärke. Bilder der Anſchauungen können nach und nach abnehmen, bis zur völligen Zernichtung, d. h. ſie können vergeſſen werden, Begriffe a priori hingegen ſind dem Verſtande beſtändig gegenwärtig, ſie brauchen nur Anſchauungen, um durch deren Veranlaſſung zum Vorſchein zu kommen.

Zeiten. Folglich beſtimmt dieſe Erklärung kein Objekt. Ich will daher eine andere Erklärung wagen: Ein Objekt der Erkenntniß iſt eine vom Verſtande gedachte Einheit im Mannigfaltigen; das Mannigfaltige iſt das Gegebene, oder die Materie; die Einheit aber die Form, wodurch das Mannigfaltige der Materie verknüpft wird. Z. B. ein Dreyeck, oder ein Raum in drey Linien eingeſchloſſen, iſt ein Objekt der Anſchauung; Raum, drey Linien, ſind Materie; das Mannigfaltige, das durch eine Einheit der Inhärenz verknüpft (indem Raum auch ohne die Beſtimmung von drey Linien, nicht aber umgekehrt, gedacht werden kann) ein Objekt wird. Dadurch ſind wir im Stande, nicht nur das Objekt, ſondern auch ſeine Materie an ſich und ſeine Form an ſich im Objekt und durch daſſelbe anſchauend zu erkennen.

Auſſer demſelben aber können wir die Form nie, die Materie aber nur unter Bedingung, daß ſie ſelbſt ein Objekt, das aus Materie und Form beſteht, wie in dieſem Beyſpiele der Fall iſt, ſonſt aber nicht anſchauend erkennen: und doch muß jede derſelben, auch auſſer der Verknüpfung, an ſich reel ſeyn, ſonſt wäre die Verknüpfung ſelbſt unmöglich; denn dieſe macht bloß ihre Realität anſchauend, ſie giebt ihnen aber dieſe Realität

nicht, ſondern ſie ſetzt vielmehr dieſelbe voraus (indem keine Syntheſis ohne die Einheit der Form gedacht werden kann). Wir ſehen uns alſo hier gezwungen, etwas als ein reelles Objekt zu denken, ohne daß wir es anſchauend erkennen, wir können es alſo nicht anders, als durch Zeichen vorſtellen, und es iſt daher (wenn es ein Gegenſtand der Erkenntniß überhaupt ſeyn ſoll) ein Gegenſtand ſymboliſcher Erkenntniß.

Ein Objekt ſymboliſcher Erkenntniß iſt alſo: Eine Form, oder Art, ein Objekt der Anſchauung zu denken, ſelbſt als Objekt (aber nicht der Anſchauung) betrachtet.

Es giebt aber noch eine Art Objekte der ſymboliſchen Erkenntniß, die noch viel abſtrakter, als die vorige iſt, nämlich eine Form, die nicht nur auſſer dem Objekte der Anſchauung, ſondern auch in ihm ſelbſt nicht anſchauend erkannt werden kann. Von dieſer Art iſt z. B. die Zahl 1000 und alle große Zahlen überhaupt, oder der Begrif eines Tauſendecks; dieſe kann ich nicht in eine Anſchauung bringen, ich habe hier bloß einen Begrif von der Form oder der Art, wie dieſer Begrif möglich iſt, nicht aber von ihm ſelbſt als Objekt eine anſchauende Erkenntniß, nämlich: da ich von der Zahl 10 durch eine empiriſche Konſtruktion, zum

Bey-

Beyſpiel durch Anſchauung meiner 10 Finger u. dgl. eine anſchauende Erkenntniß habe, ſo habe ich ſie auch von 100, das heißt die 10 als Einheit betrachtet, zehnmal wiederholt, und auch von 1000, d. h. die 100, abermals als Einheit betrachtet, zehnmal wiederholt u. ſ. w. Ich habe aber in den beiden letzten Fällen, eben ſo wie in dem erſten, nur von 10 (obgleich in Beziehung auf eine andere Einheit) eine anſchauende Erkenntniß; von 100 und 1000 aber, in Beziehung auf die abſolute Einheit, bloß eine ſymboliſche Erkenntniß. Wir begreifen ihre Entſtehungsart, ohne ſie doch als ſchon entſtanden, anzuſchauen. Wir können alſo dergleichen Begriffe nicht durch den Gegenſtand, worin ſie angetroffen werden, ſondern bloß durch Zeichen kennbar machen. Geſetzt, es ſind hier 1000 Soldaten, und ich wollte jemanden von der Zahl 1000 dadurch einen Begrif beybringen, indem ich ihm ſagte, daß ſie die Anzahl dieſer Soldaten iſt: ſo wird er alſo dieſelben zu zählen anfangen, dieſes wird ihm aber zu nichts helfen, weil er ſich endlich doch bloß von der Entſtehungsart der Zahl 1000, nicht aber von der Zahl ſelbſt, als Objekt der Anſchauung, einen Begrif machen kann. Daher erſtreckt ſich auch die ſymboliſche Erkenntniß bis auf das **Unendliche** (qua materia), wie z. B.

ein Zirkel als ein Polygon von unendlich vielen Seiten betrachtet, die Aſymptoten einer krummen Linie u. dgl. Denn, obſchon wir das Unendliche als Objekt nicht denken können: ſo thut es doch hier nichts zur Sache, indem wir nicht das Objekt, ſondern bloß ſeine Form oder Entſtehungsart dadurch denken; wozu die Möglichkeit des Objekts ſelbſt gar nichts beyträgt; denn wenn auch das Objekt möglich wäre, ſo muß ſeine Form dennoch nicht durch daſſelbe, ſondern an ſich erkannt werden.

Daher halte ich auch dafür, daß die geometriſchen Sätze weit ſtrenger nach dem Methodo indiviſibilium, oder der Differenzialrechnung, als auf dem gemeinen Wege, ſich demonſtriren laſſen. Euklides beweiſt zwar nach ſeiner Art, daß Dreyecke, die auf gleicher Baſis und zwiſchen zwey Parallellinien liegen, einander gleich ſeyn müſſen, die Dreyecke mögen, ihrer Figur nach, noch ſo verſchieden von einander ſeyn. Dieſe Gleichheit muß aber erſt (durch gewiſſe Kunſtgriffe in Ziehung einiger Nebenlinien) geſchloſſen werden, an den Dreyecken ſelbſt kann man ſie nicht abſehen; hingegen wird nach dem Methodo indiviſibilium dieſe Gleichheit aus den Dreyecken ſelbſt unmittelbar bewieſen; nämlich: aus der Gleichheit ihrer Entſtehungsart. Die Linien, die

man zu dieſem Behuf ziehet, ſind nicht als Objekte (weil eine Fläche nicht aus Linien beſtehet) zu betrachten, ſondern ſie ſind bloß das Schema dieſer Form oder Entſtehungsart.

Ich kann alſo nicht mit Herrn Bendavid einerley Meynung ſeyn, indem er (Verſuch über das mathematiſche Unendliche) behauptet: „Daß „die Vorzüge, welche die Elementargeometrie in „Betracht der Evidenz vor andern Wiſſenſchaften „hat, ſie auch vor der höheren Geometrie und „der Algebra haben muß, nämlich daß die Rea„lität der erſteren durch Konſtruktion dargethan „werden kann, nicht aber die der letzteren.“

Ich frage aber: Was thut dieſes zur Sache? Wenn man zuweilen in der Algebra auf eine Gleichung geräth, die etwas Unmögliches enthält, ſo muß ſich dieſes in der Auflöſung ſelbſt zeigen, indem man darin auf imaginäre Zahlen geräth, wie z. B. wenn es aufgegeben wird, zwey Zahlen zu finden, deren Summe $= 12$, und deren Produkt $= 48$ ſeyn ſoll. Es giebt freylich dergleichen Zahlen nicht, aber dieſes zeigt ſich in der Auflöſung, indem man herausbringt $x = 12 - y$ (das verſteht ſich) y aber, wodurch jenes beſtimmt wird, $= \sqrt{-12} + 6$, woraus man ſiehet, daß dergleichen Zahlen unmöglich ſind. Die höhere Geo-

metrie aber hat eben ſo gut ihre Konſtruktion, als die Elementargeometrie; man kann ſo gut eine Ellipſe, eine Parabel, Hyperbel u. ſ. w., als einen Zirkel konſtruiren. Verſteht Hr. B. etwa darunter die Differenzialgrößen, die in der Anſchauung nicht dargeſtellt werden können; aber, wenn ſchon dieſe nicht an ſich, dennoch durch ein Schema vorgeſtellt werden können, da, wenn man die Sache genau betrachtet, auch die Objekte der gemeinen Geometrie nur durch ein Schema vorgeſtellt werden können. Man findet keine geometriſche Figur, die ihren, in der Definition ausgedrückten, Bedingungen völlig entſpricht. Die Theorie der Transſcendentalgrößen iſt nicht minder evident, als die der vorigen; und wie ſoll man an der Evidenz der höheren Geometrie zweifeln, da ihre Reſultate mit der, aus der gemeinen Geometrie herausgebrachten, aufs genaueſte übereinſtimmen? Soll dieſes etwa bloß Zufall ſeyn? Das wird gewiß kein Mathematiker zugeben. Aber dieſes im Vorbeygehen.

Dieſer Erklärung zufolge werden alle Erfahrungsbegriffe und Sätze, ja ſogar alle Begriffe a priori, in ſo fern ſie keine bloße Formen, ſondern Objekte der Anſchauung ſelbſt ſind, wie auch alle Axiomen der Mathematik, von der ſymboliſchen

Erkenntniß ausgeſchloſſen; nur Formen alſo, oder Regeln der Entſtehungsart der Objekte gehören zur ſymboliſchen Erkenntniß. Von dieſer Art ſind die Kategorien, wie auch die algebraiſchen Formeln, ja ſogar in jeder Schlußkette (wenn ſie etwas lang iſt) werden nur jede zwey unmittelbar auf einander folgende Sätze durch eine anſchauende, die andern aber bloß durch eine ſymboliſche Erkenntniß verknüpft. Man ſiehet zugleich hieraus, daß nicht alles, wozu man ſich der Zeichen bedient, zur ſymboliſchen Erkenntniß gehöre, weil man ſich auch der willkührlichen Zeichen bedient, da, wo ohnedem ſchon natürliche Zeichen da ſind, wie zum Beyſpiel alle Worte, wodurch Anſchauungen oder Begriffe, die in Anſchauungen dargeſtellt werden können, ausgedrückt werden. Hier iſt der Gegenſtand ſelbſt ein natürliches Zeichen ſeiner Vorſtellung, und auch umgekehrt; wir bedienen uns aber der willkührlichen Zeichen, nicht um den Gegenſtand dadurch zu erkennen, ſondern bloß ſeine Erkenntniß in uns oder in andern zu erneuern (wenn er ſelbſt abweſend iſt); hingegen iſt bei der ſymboliſchen Erkenntniß der Formen, und ihrem Verhältniß unter einander, kein Gegenſtand da, der ein Zeichen dieſer Erkenntniß abgeben könnte, auſſer dieſem willkührlichen Zeichen ſelbſt. Denn

wenn ſchon der Gegenſtand in der Anſchauung dargeſtellt wird: ſo wird doch deswegen der Begrif nicht in der Anſchauung dargeſtellt, ſondern er muß ſchon an ſich ein Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn, wie ſchon gezeigt worden iſt. Alle andern Worte der Sprache werden durch eine Aſſociation, die aus einer öftern Wiederholung der willkührlichen Verknüpfung des Worts mit der dadurch bezeichneten Sache entſteht, erlernet. Die Worte, die zur ſymboliſchen Erkenntniß gehören, werden nicht durch Aſſociation des Wortes mit dem Gegenſtande, ſondern mit dem, bey Veranlaſſung des Gegenſtandes gedachten, Begrif erlernet.

Ich glaube, daß es ein offenbarer Unterſchied iſt: eine Anſchauung als Objekt, mit einer andern Anſchauung ſo zu verknüpfen, daß die Reproduktion der einen, die Reproduktion der andern bewirkt; und: eine Verſtandsregel die ſelbſt kein Objekt iſt, mit einer Anſchauung zu verknüpfen. Das erſtere Verfahren wird gemeinhin auch zur ſymboliſchen Erkenntniß gerechnet, in ſo fern die eine Anſchauung ein Zeichen der andern abgiebt; im eigentlichen Verſtande aber gehöret bloß das letztere dazu, weil hier das Zeichen ein Mittel iſt, das was an ſich kein Objekt der Anſchauung iſt, doch als ein ſolches vorzuſtellen.

Die ſymboliſche Erkenntniß hat ſogar einen Vorzug vor der anſchauenden, indem jene ſich weiter erſtreckt als dieſe. Wie ſchwer iſt es nicht, die Eigenſchaften der krummen Linien nach der Methode der Alten zu beweiſen, und wie leicht hingegen nach der neueren Analyſis! Die Alten zeigten freilich in ihren Erfindungen mehr Genie als die Neueren; aber ſie konnten es doch nach ihrer Art nicht ſo weit darin bringen, wie die Letztern. Jene ſind in Vergleichung mit dieſen, wie derjenige, der eine gewiſſe Laſt ohne Hülfe einer Maſchine heben kann, in Vergleichung mit demjenigen, der dieſes Hülfsmittel dazu gebraucht; jener zeigt mehr Stärke als dieſer, dieſer hingegen iſt im Stande, größere Laſten zu heben, als jener. Ob die neuern Mathematiker ſich darauf ſo ſehr zu gut zu thun haben (ich meine nicht in Anſehung der Nützlichkeit ihrer Erfindungen, ſondern in Anſehung des innern Werths derſelben) iſt nach dem Vorgetragenen leicht zu entſcheiden. Ich kann nicht umhin, aus Hrn. Hofrath Käſtners Abhandlung: (Unde plures inſint radices aequationibus ſectiones angulorum definitionibus) eine Stelle her zu ſetzen, die mit eben ſo viel Scharfſinn als Witz das was ich geſagt habe, beſtätigt. Eſt autem calculis omnibus cum machinis

id commune, ut labore ſingula quae agimus perpetuo ante oculos habendi, nos levent, ut calculum vel machinam certis legibus tractantes, vel eorum inscii quae durante operatione fiunt, id tamen quod deſideratur obtineant. Diderotus, aegre ferens quod ad aures chordis artificioſe pulſatis demulcendas, digitos fere ab infantia exercitatos habere neceſſe ſit, machinam excogitavit, qua idem praeſtare poſſit vel ignarus muſices, manubrio axis cujusdam verſato. Qui hac machina neſcius conſtructionis ejus uteretur, muſici elogio omnino non eſſet ornandus; credo muſicos ut ſunt poetae, et pictores, et omnes fere ingenioſi voluptatum artifices, paulo cerebroſiores, vix eum recepturos qui machina probe intellecta luderet. Ejusmodi machinae cum calculo algebraico ſimilitudinem qui animadvertit, is minus mirabitur cur Angli elegantius reputent ſyntheſi aut analyſi geometrica uti quam illo; idem etiam algebraicos qui ſibi non contemnendi videntur, agnoſcet perſimiles Allobrogibus illis qui per Germaniae civitates ubi major hominum confluxus eſt curſitant, et ad laterna magicae miracula aut muris alpini ſaltus, ſpectatores machinae talis unde Diderotus ſuae ideam ſumſiſſe fatetur, ululatu inuitant. Qvales imprimis illi evadunt qui elementis Geometriae obiter ex recentioris cujusdam ſcriptoris compendiolo perceptis, neglecta antiquorum lectione, ad algebram quam vocant, graſſantur, hoc eſt calculos litterales utcunque tractare diſcunt,

ad analyſin autem ipſam, quae directrix eſt calculorum, non pertingunt, quoniam nec ingenium exercitio quodam ad illam formarunt, nec copias eruditionis geometricae quibus utitur collegerunt, vulgi tamen oculos horrendis illis ſignis a + b — x faſcinant, prudentioribus abecedarii mathematici, ſaepe jocum, interdum et bilem movent.“

So ſpricht ein Mann, der ſeine Kunſt wohl verſtehet, und daher den rechten Künſtler von dem unächten zu unterſcheiden weiß. Ich füge bloß hinzu, daß dieſe Bemerkung in Anſehnng des mathematiſchen Calculs auch auf den philoſophiſchen Calcul angewendet werden kann; ja ich behaupte ſogar, daß ſie in Anſehung des letztern weit wichtiger als in Anſehung des erſtern iſt. Dort dienet ſie bloß dazu, um uns auf den Unterſchied zwiſchen demjenigen, der die Gründe des Calculs verſtehet, und dem, der ſie nicht verſtehet ſondern ihn bloß mechaniſch treibt, aufmerkſam zu machen, damit wir das ſuum cuique beobachten. Die Vernachläſſigung derſelben kann hier keine üblen Folgen haben, außer daß wir den bloßen Calculator für einen Analyſten halten werden; was ſchadet aber dieſes? Im praktiſchen Gebrauche leiſtet jener (wenn er nur die Regeln des Calculs, obſchon nicht die Gründe inne hat) denſelben Nutzen, den

dieſer leiſtet. Mit dem philoſophiſchen Calcul hin-
gegen iſt es ganz anders beſchaffen. Hier kann
der Calcul völlig richtig ſeyn, und doch das dadurch
Herausgebrachte entweder von gar keinem Ge-
brauche, oder gar falſch ſeyn; weil hier der Nu-
tzen des Calculs von der Richtigkeit der Princi-
pien wovon er ausgehet, abhängt. Und daß der-
gleichen philoſophiſche Calculatores ſehr häufig
ſind, wird mir jeder, der ſich in der Welt ein we-
nig umgeſehen hat, leicht zugeſtehen. Man calcu-
lirt nach gewiſſen Syſtemen pro forma, ohne dieſe
Syſteme ſelbſt zu verſtehen. Man urtheilt in be-
ſondern Fällen über Wahr und Falſch, über Recht
und Unrecht, ohne von dieſen Principien den min-
deſten Begrif zu haben. Ich glaube aber, daß es
doch gewiſſe Kriterien giebt, woran man einen
rechten Philoſophen von einem bloßen philoſophi-
ſchen Calculator, oder genauer, einer philoſophiſchen
Maſchine, unterſcheiden kann. Wenn er nämlich,
nicht bloß Formeln herbetet, ſondern zugleich die
Principien derſelben, und ihre geſetzmäßige Ver-
knüpfung unter einander, in ſo fern ſie zur Erklä-
rung der Entſtehungsart dieſer Formeln nothwen-
dig ſind, angeben kann. 2) Trägt er ein von ei-
nem andern erfundenes Syſtem vor, ſo wird er
ſich nicht (wie es gemeiniglich geſchieht) ſo ängſt-

lich an den beſondern Ausdrücken des Urhebers, an ſeinen beſondern Wendungen ſeiner beſondern Ordnung im Vortrage u. dergl. halten, ſondern es ſo vortragen, als wäre er auf ſeinem eigenen Wege auf eben dieſes Syſtem gerathen, ſo daß er bloß durch Veranlaſſung des erſten Erfinders, der zweite Erfinder wird. 3) Wenn er das Vorgetragene mit Beiſpielen zu erläutern weiß. Dieſe müſſen aber ſo rein als möglich ſeyn: in dieſem Betrachte weiß ich keine beſſere vorzuſchlagen, als die aus der Mathematik hergenommenen; weil ſie nichts Ueberflüſſiges und zur Erläuterung des Gegenſtandes Untaugliches enthalten (wie die phyſiſchen) denn ſonſt verwirrt man vielmehr den Gegenſtand, als daß man ihn erläutern ſollte. Ich will dieſes ſelbſt durch Beiſpiele erläutern. Wenn jemand mich fragte: was iſt eine Syntheſis, oder eine vom Verſtande gedachte Einheit im Mannichfaltigen? und ich ihm ſagte, ich will dir es durch ein Beiſpiel erläutern: eine goldene Kugel iſt eine Syntheſis, ihre Beſtandtheile (das Mannichfaltige) ſind die einzelnen Vorſtellungen, die in ihr enthalten ſind, die gelbe Farbe, vorzügliche Schwere, runde Figur u. ſ. w. Ihre Zuſammennehmung in einem Begriffe iſt die Einheit. So werde ich ihm dadurch einen ſehr unrichtigen Be-

grif einer Syntheſis beibringen, und zugleich anzeigen, daß ich ſelbſt keinen richtigen Begrif davon habe; denn eine Syntheſis bedeutet nicht bloß eine ſymboliſche, ſondern eine reelle, und nicht bloß eine reelle, ſondern eine nothwendige Einheit im Mannichfaltigen. Die gelbe Farbe, und vorzügliche Schwere, ſind zwar in einer reellen (in ſo fern ſie von uns beſtändig in Zeit und Raum verknüpft, wahrgenommen werden), nicht aber in einer nothwendigen Syntheſis. Dieſe mit der runden Figur ſtehen in gar keiner reellen Syntheſis (weil ihre Verknüpfung nicht natürlich, ſondern bloß willkührlich oder zufällig iſt). Erläutere ich es aber durch das Beiſpiel eines Dreiecks, d. h. Raum in drei Linien eingeſchloſſen, indem ich ihm zeige, daß Raum auch an ſich, ohne die Beſtimmung der drei Linien, dieſe hingegen nicht ohne jenen gedacht werden können (weil Raum an ſich als Subjekt gewiſſer Prädikate, z. B. der Theilbarkeit ins Unendliche, gedacht werden kann, nicht aber Linien ohne Raum) alsdann habe ich ihm erſt den wahren Begrif einer nothwendigen Syntheſis beigebracht.

Die philoſophiſche Symbolik iſt hierin von der mathematiſchen unterſchieden, daß nämlich in dieſer, die Zeichen der irreſolubilen Begriffe, ſo

wie die, ihrer verſchiedenen Beziehungen auf einander, von allen, die ſich derſelben bedienen, auf einerlei Art verſtanden werden; in jener hingegen nur die letztern, nicht aber die erſtern, dieſes Glück haben, woraus Mißverſtändniſſe und ewige Wortſtreitigkeiten nothwendig entſpringen müſſen. Entweder iſt der Atheiſt ein bloßer Dummkopf, oder derjenige, der ihm dieſen Titel beilegt, iſt ein Dummkopf und ſchlechter Kerl zugleich. —

Die ſo ſehr angeprieſene mathematiſche Methode hat, beim genauen Lichte betrachtet, keinesweges den ſonderlichen Nutzen, den man ſich von ihr verſpricht; weil ſie ſo gut zum Fortſchritte von Irrthum zu Irrthum, als von Wahrheit zu Wahrheit, den Weg bahnet. Nicht die mathematiſche Methode alſo, ſondern die Entwickelung der Principien der menſchlichen Erkenntniß, aus dem Verfahren des Verſtandes und der Vernunft, bei Bildung der mathematiſchen Begriffe und ihrer Beziehung auf einander, kann dieſen Nutzen leiſten.

Nachdem ich die Definition der ſymboliſchen Erkenntniß überhaupt feſtgeſetzt, und durch Beiſpiele erläutert habe, will ich jetzt die verſchiedenen Arten derſelben angeben. 1) Gehört dazu ein un-

beſtimmtes Objektum logicum, oder der Begrif von einem Dinge (etwas Denkbarem) überhaupt, das durch keine Bedingungen ſowol a priori als a poſteriori beſtimmt wird. 2) Ein beſtimmtes Objektum logicum, das zwar durch keine Bedingungen a poſteriori, aber doch durch Bedingungen a priori, nämlich durch ſein Verhältniß zu einem andern Objektum logicum in Beziehung auf das Denkungsvermögen beſtimmt wird; z. B. Weſen, Eigenſchaften u. dgl. 3) Ein, nicht an ſich, ſondern durch ſeine Beziehung auf ein reelles Objekt (der Anſchauung) gedachtes Objectum reale, von dieſer Art ſind die allgemeinen Formen, welche Bedingungen der Erfahrung ſind; z. B. Subſtanz, Urſache u. dgl. Dieſe ſind keine bloße Objecta logica, ſondern ſie machen einen Beſtandtheil eines Objecti realis aus, und können dadurch als etwas Reelles gedacht werden. Von dieſer Art ſind alle Beſtimmungen, die, obſchon ſie an ſich, getrennet vom Beſtimmbaren nicht gedacht werden können (ſiehe 4ten Abſchnitt): ſo können ſie doch durch daſſelbe als Beſtimmungen gedacht werden, z. B. die Geradheit einer Linie, die Rechtheit eines Winkels u. dgl. 4) Ein Nichts, das aber die Mathematiker, der Allgemeinheit ihres Calkuls wegen, zum Gegenſtand ihrer Erkennt-

niß machen, und durch Zeichen ausdrücken, z. B. der Winkel, den zwey Parallellinien mit einander machen, der Tangens und Coſinus eines rechten Winkels u. dgl. Sie ſagen nicht (wie es ſich in der That verhält): der Winkel, den zwey Parallellinien mit einander machen u. ſ. w. ſind nichts, ſondern: der Winkel iſt unendlich klein, der Tangens unendlich groß, der Coſinus abermals unendlich klein. Sie thun es um der Allgemeinheit ihres Calculs willen, wenn ſie nämlich irgend eine Eigenſchaft von einem Tangens, Coſinus und Winkel überhaupt bewieſen haben: nun wollen ſie dieſe auf dieſe beſondern Arten derſelben appliciren, und können ſie es mit Recht thun, wenn ſie nur in der allgemeinen Formel, wodurch dieſe Eigenſchaft ausgedrückt wird, das unendlich kleine und das unendlich große ſubſtituiren, obſchon ich den ſonderlichen Nutzen dieſer Operation nicht einſehe; von dieſer Art iſt auch ihr $\frac{a}{0} = \infty$, und dergleichen Formeln mehr.

Ich glaube nicht, daß man darüber ganze Bücher zu leſen nöthig hat, um ſich dergleichen geheimnißvolle Formeln zu erklären. Man braucht nur einen Käſtner darüber zu leſen, der in

wenigen Worten mehr ſagt, als in allen dieſen Büchern enthalten iſt.

Ich bemerke nur, daß obſchon alle dergleichen Formeln nichts bedeuten, ſie dennoch in beſondere Arten, die von einander genau unterſchieden werden müſſen, einzutheilen ſind. a) Ein Nichts, das einen Widerſpruch enthält, ſo daß durch die Eigenſchaft der Unendlichkeit des Quanti ſein Weſen gänzlich vernichtet wird, z. B. eine unendlich kleine Linie enthält einen Widerſpruch; denn eine Linie iſt ihrem Weſen nach theilbar ins Unendliche. Eine unendlich kleine Linie (omni dabili minor) iſt alſo eine Linie, die nicht theilbar iſt (weil ſie ſonſt nicht omni dabili minor ſeyn wird, indem die Theile kleiner als das Ganze ſeyn müſſen), ſie hört alſo dadurch gänzlich auf, eine Linie zu ſeyn. Der Coſinus eines rechten Winkels enthält einen Widerſpruch, weil ein rechter Winkel keine Ergänzung zu einem rechten Winkel haben kann, folglich iſt der Coſinus eines rechten Winkels, d. h. der Sinus dieſer Ergänzung, ein Sinus, der kein Sinus iſt. Die Summe aller natürlichen Zahlen enthält einen Widerſpruch, weil eine Summe eine Zahl bedeutet, die mehreren andern Zahlen gleich iſt; folglich iſt die Summe aller möglichen Zahlen ſelbſt eine Zahl, und die angenommene

mene Summe nicht die verlangte Summe iſt. b) Ein Nichts, aber nicht deswegen, weil es einen Widerſpruch enthält, ſondern weil ihm kein Objekt in der Anſchauung gegeben werden kann; z. B. eine unendlich große Linie. In dem Begriffe von Linie iſt die Endlichkeit nicht enthalten; folglich kann ihm die Unendlichkeit nicht widerſprechen. Der Begrif kann aber nicht konſtruirt, d. h. in der Anſchauung als Objekt dargeſtellt werden. Der Winkel, den Parallellinien mit einander machen, wenn er dadurch entſtehet, daß man den Berührungspunkt der Linien, die einen gegebenen Winkel einſchlieſſen, bis ins Unendliche entfernt, enthält auch keinen Widerſpruch, er iſt bloß kein Objekt der Anſchauung; und ſo iſt es auch mit dem Tangens eines rechten Winkels beſchaffen (weil er vom Secans in einer unendlichen Entfernung, die zwar unbegreiflich, nicht aber unmöglich iſt, geſchnitten wird).

Dahingegen giebt es noch eine Art Objekte ſymboliſcher Erkenntniß, c) die nicht nur keinen Widerſpruch enthalten, ſondern auch reelle Objekte der Anſchauung (als Quanta) ſind; ſie können aber dennoch bloß ſymboliſch vorgeſtellt werden, weil ihnen in der Anſchauung eine zufällige Beſtimmung inhärirt, die alſo von ihrem Weſen aus-

geſchloſſen werden muß. Die Anſchauung trägt alſo zu ihrer Möglichkeit nichts bey, ſie werden nicht dadurch gedacht, ſondern bloß erkannt; von dieſer Art ſind die Differenzialgrößen. Man denkt zwey Linien (die ihrer Lage nach beſtimmt ſind) in einem allgemeinen Funktionsverhältniß, ſo daß daraus ein ſich beſtändig veränderndes Zahlenverhältniß entſpringen muß. Und da Linien durch Bewegung (eines Punktes) entſtehen, ſo müſſen dieſe in jedem Zeitpunkte ihrer Bewegung eine andere Geſchwindigkeit haben; durch die Differenzialen werden alſo die Geſchwindigkeiten dieſer Linien in jedem Zeitpunkte vorgeſtellt, und die Verhältniſſe dieſer Differenziale ſind die Verhältniſſe dieſer Geſchwindigkeiten zu einander. Nun iſt die Geſchwindigkeit in jedem Zeitpunkt ein reelles Objekt (eine beſtimmte intenſive Größe) ein Quantum von beſtimmter Quantität. Man kann aber dieſe beſtimmte Quantität nicht durch dieſe Geſchwindigkeit an ſich, ſondern bloß durch ihre Wirkung, nämlich durch den Raum, den ein Körper mit dieſer Geſchwindigkeit (wenn ſie unverändert bliebe) durchlaufen würde, erkennen; nun aber gehört die Dauer der Bewegung, wie auch der, während derſelben durchgelaufene, Raum nicht mit zum Weſen der Geſchwindigkeit. Wir-

müſſen alſo dieſe von jenen abſtrahirt denken, d. h. wir müſſen ſie auf einen unendlich kleinen Raum und eine unendlich kleine Zeit reduciren; ſie ſind aber deswegen nicht weniger reell.

Ich muß mich alſo nicht wenig verwundern über Herrn Ben David, der (Verſuch über das mathematiſche Unendliche), nachdem er ſeinen Hauptſatz angekündigt hatte, daß nämlich das unendlich kleine = das unendlich große = o, und durch dergleichen Beiſpiele zu erläutern ſuchte, er nicht nur dieſe verſchiedenen Arten des Nichts von einander nicht genau unterſcheidet (wie man doch von einer Schrift dieſer Art mit Recht erwarten könnte), und die Summe aller Zahlen mit dem Tangens eines rechten Winkels in einerley Klaſſe ſetzte (da doch, wie ich bemerkt habe, die erſtere etwas Unmögliches, der letztere aber bloß etwas Unbegreifliches iſt), da er doch ſelbſt den Unterſchied zwiſchen dem nihil negativum und privativum bemerkt hatte, ſondern auch (Seite 100, f.) die Differenzialgrößen dem Schickſal aller Arten von Nichts unterwirft, indem er behauptet, daß dieſe bloß die Qualität eines Quanti abſtrahirt von aller Quantität bedeuten; dieſe hätte ich wahrhaftig hier nicht erwartet. Iſt eine beſtimmte Geſchwindigkeit die bloße Qualität von Geſchwindig-

keit überhaupt? Und ſollte ſie es ſeyn, wodurch bekömmt ſie denn dieſe Quantität? Durch die Anſchauung, d. h. durch das Durchlaufen eines beſtimmten Raumes zu einer beſtimmten Zeit? Nicht doch! Die Größe der Bewegung beſtimmt nichts in der Größe der Geſchwindigkeit, wie ich ſchon bemerkt habe.

Herr Ben David ſagt ferner, daß darum $dx + a = a$, weil eine bloße Eigenſchaft zu keiner Größe addirt werden kann; da aber, wie ich gezeigt habe, dx keine bloße Eigenſchaft eines Quanti, ſondern ein Quantum ſelbſt iſt, ſo muß dieſer Grund wegfallen. Der wahre Grund iſt aber nicht, wie Herr Ben David ſagt: weil eine Eigenſchaft zu einer Größe nicht addirt werden kann, ſondern weil Größen von verſchiedener Art nicht addirt werden können. Man kann ſo wenig dx zu a addiren, als ein Pfund zu einer Elle u. dgl.

Da ich alſo den Begrif der ſymboliſchen Erkenntniß überhaupt, als die verſchiedenen Arten derſelben beſtimmt habe, will ich nun auch die verſchiedenen Zeichen, deren man ſich dabey bedienen kann, in Anſehung ihres Endzwecks unter einander vergleichen.

Erſtlich kann es natürliche und auch willkührliche Zeichen geben; die bildenden Künſte geben ein Beyſpiel der erſteren, die Sprache aber der letztern ab; jene haben zwar einen Vorzug vor dieſen, indem dieſe von andern, auſſer ihrem Erfinder, nicht ohne Erlernung verſtanden werden können, jene hingegen werden gleich von allen verſtanden. Aber: Was leicht zu erlernen iſt, pflegt gemeiniglich nicht viel zu taugen. Denn die natürlichen Zeichen enthalten entweder zu viel oder zu wenig, in Bezug auf das dadurch bezeichnete Ding. Sie können das Allgemeine nicht, abſtrahirt von allen individuellen Umſtänden, vorſtellen; der gemalte Menſch ſtellt nicht den allgemeinen Begrif von Menſch vor, ſondern einen Menſchen von beſtimmter Figur und Größe, folglich ſind ſie zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche, wo nur allgemeine Begriffe zum Grunde gelegt werden, untauglich; d. h. ſie enthalten zu viel, und können daher nicht Zeichen adäquater Begriffe abgeben. — So enthalten ſie auch von der andern Seite betrachtet wiederum zu wenig, weil es bezeichnete Dinge, oder zum wenigſten gewiſſe Beſtimmungen derſelben geben kann, die keine ſinnliche Anſchauungen ſind. Wie werden wir z. B. die Seele und ihre mannigfaltigen Ver

richtungen ſinnlich vorſtellen? Wir werden alſo hier zu entfernten Analogien unſere Zuflucht nehmen müſſen! — Aber wodurch werden wir alsdann die Mißverſtändniſſe, die daraus nothwendig entſpringen, verhüten, da die mehreſten Menſchen ſich an den bloßen ſinnlichen Zeichen halten, und auf keine Analogien denken werden? Und diejenigen, die die Fähigkeit dazu haben, werden doch nach Verſchiedenheit ihres Genies auf verſchiedene Analogien gerathen. Die abgeſchmackten Irrthümer der heidniſchen Mythologie, ja ſelbſt die Mißdeutungen der heiligen Schrift, woher anders leiten ſie ihren Urſprung, als aus dieſer unlautern Quelle? Dieſes iſt zu bekannt, als daß ich nöthig hätte, mich dabey aufzuhalten.

Die willkührlichen Zeichen hingegen müſſen zwar erlernet werden, aber ſie können auch richtig erlernt werden; von dieſer Art iſt die Sprache, welche eine Sammlung von, aus einer geringen Anzahl möglicher Töne, durch ihre mannigfaltigen Kombinationen entſpringenden, Worten iſt. Ich will hier nicht die Sprachen ihrem Urſprung nach, ſondern bloß wie ſie bey uns jetzt ſind, betrachten. Ich gebe gern zu, da nichts ohne zureichenden Grund geſchiehet, daß auch die primitiven Worte natürliche Zeichen (des Hörba-

ren) der Gegenſtände waren, und daß die dar: aus abgeleitete und zuſammengeſetzte, auch natürliche Zeichen der aus den vorigen abgeleiteten und zuſammengeſetzten Begriffe der Gegenſtände ſelbſt waren; bey uns ſind und bleiben die Worte bloß willkührliche Zeichen: ſie müſſen alſo nothwendig erlernt werden, und dieſes in doppelter Rückſicht. Erſtlich muß man eine fremde Sprache auch in Anſehung ihrer primitiven Worte, entweder durch Vorzeigung des Gegenſtandes, oder durch Ueberſetzung in die Mutterſprache erlernen; zweytens muß man auch die Mutterſprache ſelbſt, in Anſehung der Bedeutung derjenigen Wörter, die aus den primitiven abgeleitete und zuſammengeſetzte Gegenſtände bedeuten, die aber ſelbſt (in Anſehung unſers Bewuſtſeyns) nicht abgeleitet und zuſammengeſetzt ſind, durch Subſtitution derjenigen, die es ſind, erlernen, d. h. ſie müſſen definirt werden. Ich muß z. B. ſelbſt in meiner Mutterſprache Menſch durch vernünftiges Thier überſetzen, weil die dunkeln Vorſtellungen, die die Wörter ſonſt mit ſich führen, uns keine genaue Erkenntniß der Gegenſtände geben können. Was aber dergleichen Wörter in der Sprache veranlaßt hat, iſt, wie Locke mit Recht bemerkt, nichts anders, als Unwiſſenheit und Faulheit. Man wollte

oder konnte nicht die Ableitung und Zuſammenſetzung eines Gegenſtandes aus andern bemerken: man begnügte ſich mit einer dunkeln oder höchſtens klaren Vorſtellung von demſelben, und daher anſtatt einen Menſchen vernünftiges, lebendiges Ding zu nennen, nennt man ihn ſchlechtweg Menſch u. dgl. Hieraus erhellet: Daß die Philoſophie im eigentlichen Verſtande nichts anders, als eine allgemeine Sprachlehre ſey. Denn 1) giebt ſie eine allgemeine Regel für jede Sprache, daß die Zeichen oder Wörter der Sprache mit den dadurch bezeichneten Dingen aufs genaueſte übereinſtimmen müſſen; die primitiven oder irreſolubeln Dinge müſſen gleichfalls durch primitive oder irreſoluble, die abgeleiteten und zuſammengeſetzten durch eben dergleichen Zeichen, ausgedrückt werden; 2) unterſucht ſie ins beſondere, welche Dinge die primitiven, und welche die daraus abgeleiteten und zuſammengeſetzten ſind, wie auch den Grad dieſer Ableitung und Zuſammenſetzung durch Eintheilung der Dinge in genera et ſpecies, um dadurch einem jeden derſelben ein mit ihm aufs genaueſte einſtimmendes Zeichen beyzulegen. Sie hat alſo kein eigenes Wörterbuch, ſondern ſie bedient ſich des Wörterbuchs einer jeden Sprache als Materie, um darauf ihre Sprachlehre als all=

gemeine Form anzuwenden. Es iſt ihr gleich viel, ob ein gewiſſes Ding heißt Animal, und ein anderes Ratio, oder das erſtere Thier und das andere Vernunft; ſie befiehlt bloß, daß dasjenige, was aus dieſen beiden zuſammengeſetzt iſt, auch durch eine Zuſammenſetzung beider Ausdrücke (mit dem Zeichen der Zuſammenſetzung ſelbſt, welches die Form des Adjektivs iſt) bezeichnet werden ſoll. Es wird alſo im erſten Falle Animal rationale, im zweyten aber vernünftiges Thier heißen. (Die beſondere Art, dieſe beyden zu verknüpfen, daß nämlich im erſten Falle das eine Zeichen *Ratio* durch *nale;* im zweyten aber Vernunft durch tiges flektirt wird, gehört nicht vor der philoſophiſchen, ſondern vor jeder beſondern Sprachlehre.)

Sehen wir aber auf die Einrichtung der wirklichen Sprachen, ſo finden wir, daß, obſchon ſie mehr oder weniger von dieſer Form an ſich haben, ſie dennoch weit entfernt ſind (indem ſie nicht von Philoſophen nach deutlichen Begriffen, ſondern vom gemeinen Manne nach dunkeln, höchſtens klaren Vorſtellungen erfunden worden ſind) dieſe Form zu erreichen; und da die Vollkommenheit eines jeden Dinges nach ſeinem Endzwecke beurtheilt werden muß, ſo muß auch die Vollkommenheit einer jeden Sprache, nach dem Endzwecke

von Sprache überhaupt beurtheilt werden. Sollen wir alſo in dieſem Betracht verſchiedene Sprachen unter einander vergleichen, ſo müſſen wir ſie alle mit einer idealiſchen, dem Endzwecke von Sprache überhaupt angemeſſenſten vergleichen, um dadurch den Grad der Vollkommenheit einer jeden, nach dem Grade ſeiner Näherung zu dieſer idealiſchen Sprache zu beſtimmen.

Ich will alſo erſtlich einige Hauptbedingungen dieſer idealiſchen Sprache angeben, und dadurch den Grad der Voll- oder Unvollkommenheit der wirklichen Sprachen überhaupt beſtimmen, wodurch der denkende Leſer, wenn er dazu ein Sprachkundiger iſt, im Stande ſeyn wird, auch verſchiedene Sprachen in dieſem Betracht unter einander zu vergleichen; ich betrachte aber hier die Vollkommenheit der Sprache bloß als die Vollkommenheit der Zeichen in Beziehung auf die dadurch bezeichneten Gedanken, nicht aber ihre Vollkommenheit an und für ſich, (in Anſehung des Wohlklangs der Töne).

1) In einer idealiſchen Sprache müſſen die Zeichen, (Wörter) mit den dadurch bezeichneten Dingen (Begriffen) aufs genaueſte übereinſtimmen. Zu dieſem Behuf müſſen erſtens die Partes Orationis ihrer Anzahl und Qualität nach, nicht

von den wirklichen Sprachen abſtrahirt, ſondern nach Principien a priori beſtimmt, und mit einander in einem Syſtem geordnet werden; dieſes Poſtulat iſt möglich: weil die Logik und die Transſcendentalphiloſophie, deren Objekte a priori beſtimmt und vollzählig gemacht werden können, (das Objekt jener iſt ein Ding überhaupt, die Objekte dieſer aber, durch Bedingungen a priori beſtimmte Dinge ſind), den Grund dazu abgeben können.

Es müßte alſo nicht mehr oder weniger Partes Orationis geben, als es Formen oder Arten der Dinge auf einander zu beziehen giebt; dieſe müßten wider in Unterarten abgetheilt werden, wie auch in den daraus zuſammengeſetzten Arten; die Hauptarten müßten durch primitive, die darunter enthaltene oder zuſammengeſetzte Arten durch, aus den primitiven abgeleitete und davon zuſammengeſetzte, Zeichen ausgedruckt werden. Wir wollen z. B. Ariſtoteles Kategorien als die allgemeinſten Formen des Denkens annehmen, ſo werden wir erſtlich zwei partes orationis haben, welche zwei Hauptarten von Begriffen bezeichnen, nämlich Subſtanz und Accidenz (weil die neun Kategorien, außer Subſtanz, lauter Accidenzen ſind). Da aber dieſe beide ſich auf einander beziehen,

und ſich einander wechſelsweiſe erklären; ſo werde ich beide erſtlich durch ein gemeinſchaftliches Zeichen ausdrücken, hernach aber dieſes gemeinſchaftliche Zeichen auf zwei verſchiedene Arten beſtimmen, um dadurch jeden dieſer beiden Hauptbegriffe auf eine beſondere Art auszudrücken. Wenn ich z. B. Subſtanz b a nennen werde, ſo werde ich Accidenz ab, d. h. mit denſelben Buchſtaben, nur in umgekehrter Ordnung benennen; die Einerleiheit der Buchſtaben würde alsdann die Einerleiheit der Beziehungen dieſer Begriffe auf einander, die verkehrte Ordnung aber ihre entgegengeſetzte Stellung in dieſer Beziehung andeuten. Ich werde ferner Subſtanz (dasjenige, was bloß als Subjekt und nicht als Prädikat von irgend etwas gedacht wird) in ihre Unterarten eintheilen.

a) Subjectum logicum. Dieſes wiederum in ſeine Untergattungen:

α) Das unbeſtimmte allgemeine Ding.

β) Das Beſtimmte. Z. B. Weſen, Eigenſchaft, u. dergl.

b) Subjectum reale, dieſes hinwiederum,

α) Subjectum reale a priori.

β) a poſteriori. — Und da ich das unbeſtimmte Subjectum logicum b a genannt habe, ſo

werde ich das Beſtimmte b a c, das Subjectum reale a priori b a i, das a poſteriori b a u nennen. Und ſo werde ich mit meiner Eintheilung fortfahren, ſo lange es das Bedürfniß zu ſprechen erſordert. Das Adjectivum und Adverbium muß anders als Eigenſchaft und anders als Zufälligkeit bezeichnet werden. Eine und dieſelbe Präpoſition muß nicht zugleich verſchiedene Beziehungen bedeuten. In dieſer idealiſchen Sprache wird alſo alles ſeinen Grund haben, alle Zeichen, außer den irreſolublen, werden ſo wie die Begriffe, die ſie bezeichnen, in die irreſolubeln aufgelöſt werden können. Man wird die Entſtehungsart der Begriffe und ihre Verhältniſſe zu einander aus der Entſtehungsart der Zeichen und ihrer Verhältniſſe zu einander mit Gewißheit angeben können, und dadurch die Einſicht der Wahrheit ſehr erleichtern.

Wie ſtehet es aber in dieſem Betracht mit den wirklichen Sprachen? — Man muß geſtehen, daß obſchon man hierin ziemlich Progreſſen gemacht hat, man doch noch weit entfernt iſt, dieſes Ideal zu erreichen. Unſere Sprachen haben zwar, (nicht wie die huroniſche) viele Ableitungen und Zuſammenſetzungen; aber iſt man damit ſo weit gegangen, als man gehen könnte und ſollte? ſind die Partes orationis genau be-

ſtimmt; ſind alle Begriffe, ſo wie ihre Zeichen in ein Syſtem (der Natur gemäß) geordnet? Ich glaube, man wird dieſe Fragen mit Nein beantworten müſſen.

Beſonders fehlt es in den wirklichen Sprachen an einem Kriterium, woran man die eigentlichen Ausdrücke erkennen, und von den uneigentlichen (da es einmal uneigentliche Ausdrücke wegen Mangel an eigentlichen geben muß) unterſcheiden kann (wie es doch, wenn die Zeichen mit den dadurch bezeichneten Dingen aufs genaueſte übereinſtimmen ſollten, ſeyn müßte). Welches einen berühmten Schriftſteller mit mehrern andern zu der Behauptung verleitet hat, daß der größte Theil Wörter einer jeden Sprache aus uneigentlichen Ausdrücken beſtehet. Dieſe Behauptung iſt nicht nur unrichtig (wie ich bald zeigen werde), ſondern ſie iſt auch dem Intereſſe der Vernunft und der wahren Moralität (die der Empfindelei entgegengeſetzt iſt) zuwider: indem ſie den Materialismus begünſtigt, den Satan über den guten Geiſt, den Ahriman über den Ormuzd, ich meine die Einbildungskraft, die beſtändig ihr Reich zu erweitern und die Vernunft zu verdrängen ſucht, über die Vernunft triumphiren läßt. Daß aber

auch dieſe Behauptung an ſich unrichtig iſt, beweiſe ich auf folgende Art.

Was ſind Tropen? Man ſagt gemeiniglich*): Tropen ſind Ausdrücke, die von ihrer urſprünglichen Bedeutung auf andere Bedeutungen abgeleitet worden ſind. Ich frage aber hier nicht nach der Nominaldefinition von Tropen; ſondern nach der Realdefinition, d. h. nach den Merkmalen, wodurch man die uneigentlichen abgeleiteten Bedeutungen erkennen, und von den eigentlichen urſprünglichen unterſcheiden kann? denn ſo lange wir dieſe nicht ausfindig gemacht haben, hilft uns jene zu nichts. Die Vernachläßigung dieſer Beſtimmungsmerkmale hat dieſen berühmten Schriftſteller**) mit mehrern andern verleitet, zu behaupten, daß der größte Theil einer jeden Sprache aus Tropen oder uneigentlichen Ausdrücken beſtehe; und dieſes zu beweiſen, werden Ausdrücke, die heterogenen Dingen gemein ſind, angeführt, als b e g r e i f e n, f a ſſ e n, u. dgl. Dieſe Behauptung aber läßt die Poeſie zu weit in das Gebiet der Proſe ſtreifen, und dadurch dieſe zu ſehr verdrängen, ſo daß wir in dieſem

*) Sulzers Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften: Tropen.

**) Sulzer, am angeführten Orte.

Betracht nie mit Gewiſsheit ausmachen, was Poeſie und was Proſe ſey. Ich werde mich bemühen, dieſe von mir aufgeworfene Frage aufzulöſen, Proſe und Poeſie in ihre Rechte einzuſetzen, und ihre Unterſcheidungsmerkmale nach Prinzipien a priori feſtzuſetzen, woraus zugleich erhellen wird, daſs nicht der gröſste, ſondern der kleinſte, Theil der Sprache aus Tropen beſtehen kann.

Um dieſes zu bewerkſtelligen, muſs ich einige Wahrheiten vorausſchicken: 1) Der Gebrauch eines uneigentlichen Ausdrucks muſs nicht nur einen ſubjektiven, ſondern auch einen objektiven Grund haben. Ja ſogar jener ſetzt dieſen voraus, indem der objektive der Grund der Möglichkeit einer Aſſociation überhaupt, der ſubjektive hingegen der Grund der beſondern Beſtimmung der Reihe dieſer Aſſociation iſt. Dieſes wird mir jeder, wie ich hoffe, auch ohne Beweis zugeben. 2) Die Aehnlichkeit der Objekte kann dieſen Grund nicht abgeben; denn laſst uns ſetzen ein Objekt ab (a durch b beſtimmt) deſſen eigentlicher Ausdruck x iſt. Laſst uns wieder annehmen, ein anderes Objekt ai, das (wegen ſeiner Aehnlichkeit mit dem vorigen, in ſo fern a in beiden einerlei iſt) durch eben dieſen Ausdruck, der in Anſehung ſeiner uneigentlich iſt, bezeichnet wird; ſo müſſen wir noth-

nothwendig annehmen, daß dieſer Ausdruck nicht das ganze Objekt ab oder ai, ſondern nur das beiden gemeinſchaftliche a (das Beſtimmbare, welches in einem jeden derſelben anders beſtimmt wird) bedeuten muß; denn ſonſt wäre ſein Gebrauch von ai ohne Grund. Er iſt alſo in Anſehung ai ſowohl als in Anſehung ab eigentlich, weil er in beiden eben daſſelbe a bedeutet. Wir müſſen alſo (wenn anders ein uneigentlicher Ausdruck möglich ſeyn ſoll) einen andern Grund ſeines Gebrauchs aufſuchen. Nun aber giebt es auch außer der objektiven Beziehung der Dinge auf einander (durch Einerleiheit, Entgegenſetzung, u. dergl.) auch ſubjektive Beziehungen; ich meine nicht zufällige, die bei beſondern denkenden Individuis einen beſondern Grund haben, ſondern weſentliche, der ganzen Art eigne Beziehungen, d. h. durch Formen unſers Erkenntnißvermögens, die ſich auf Objekte überhaupt beziehen, z. B. Subſtanz und Accidenz, Urſache und Wirkung u. dergl. Hierin müſſen wir alſo den Grund dieſer Ableitungen ſuchen, und da dieſe Beziehungen nichts anders, als die aus der Logik beſtimmten Formen der Erkenntniß in Beziehung auf Gegenſtände überhaupt ſind; ſo können wir auch die daraus entſpringenden Tropen nach denſelben

principiis a priori beſtimmen, und die Gränzen zwiſchen Proſe und Poeſie aufs genaueſte angeben.

Ich will mich hierüber näher erklären:

In jeder Sprache finden ſich transſcendentale Ausdrücke, oder ſolche, die materiellen und immateriellen Dingen gemein ſind, als z. B. Bewegung des Körpers und des Gemüths, faſſen einen Körper und faſſen einen Gedanken u. dgl. Ferner weiß man aus der Geſchichte der menſchlichen Entwickelung, daß die ſinnlichen Vorſtellungen und Begriffe (in Anſehung unſres Bewußtſeyns) der Zeit nach eher als die intellektuellen ſind. Man ſchloß daher, daß dieſe transſcendentalen Ausdrücke urſprünglich und eigentlich zur Bezeichnung der ſinnlichen Gegenſtände beſtimmt, hernach aber von da zur Bezeichnung der überſinnlichen abgeleitet worden ſind; woraus die von mir angeführte Meinung in Anſehung der Tropen entſtanden iſt. Ich hingegen behaupte: Geſetzt auch, daß es in Anſehung der Geſchichte unſerer Erkenntniß und ihrer Bezeichnung (der Sprache) damit ſeine Richtigkeit hätte, (welches ich doch nie zugeben werde, indem die Erkenntniß des beſondern Materiellen die Erkenntniß des allgemeinen Formellen, worunter es ſubſu-

mirt, und wodurch ſeine Erkenntniß bewirkt wird, vorausſetzt); ſo folgt doch hieraus nicht, daß dieſe transſcendentalen Ausdrücke nicht eben ſo gut in Anſehung immaterieller Dinge als in Anſehung der materiellen eigentlich ſeyn ſollten, oder genauer, daß ſie nicht in Anſehung des transſcendentalen den heterogenen Dingen gemeinſchaftlichen Begriffes eigentlich ſeyn ſollten. Denn man kann doch nicht ſagen, daß wenn z. B. Adam im Paradieſe erſtlich eine rothe Kirſche geſehen und ſie roth genannt hat, und dann einen rothen Apfel und dieſen auch roth genannt, daß deswegen Adam erſtlich eines proſaiſchen, dann aber eines poetiſchen Ausdrucks ſich bedienet hat, und daß der Ausdruck roth, in Anſehung der Kirſche eigentlich, in Anſehung des Apfels aber uneigentlich und tropiſch iſt; weil in der That der Ausdruck roth ſo wenig die Kirſche als den Apfel, ſondern das ihnen Gemeinſchaftliche bedeutet. Hier iſt eben der Fall. Bewegung bedeutet Wechſel der Beſtimmungen in der Zeit, nur mit dem Unterſchiede, daß bei Bewegung eines Körpers dieſe Beſtimmung ſelbſt ſowohl als ihr Wechſel äußere Verhältniſſe im Raume ſind; dagegen ſie bei Gemüthsbewegungen innere Verhältniſſe (der Einerleiheit oder Verſchiedenheit) ſind. Abbrechen z. B. (eine Blume oder die

Rede) heißt im transſcendalen Begrif: Etwas, was durch irgend eine Einheit überhaupt mit etwas Anderm verknüpft iſt, davon trennen. Nun iſt im Abbrechen einer Blume dieſe Einheit auf eine beſondre Art dadurch beſtimmt, daß ſie die Einheit der Wirklichkeit (zugleich ſeyn in Zeit und Raum) iſt; beim Abbrechen der Rede aber iſt ſie die Einheit der Möglichkeit, oder des Begrifs. Bewegung (des Körpers oder des Gemüths) iſt in transſcendentaler Bedeutung Veränderung, d. h. Wechſel der Modifikationen in einem und ebendemſelben Subjekt. Die körperliche Bewegung erhält noch eine beſondere Beſtimmung, daß es nämlich äuſſere Modifikationen (Beziehung des Körpers auf verſchiedene Räume) ſind. Bewegung des Gemüths hingegen wird durch innere Modifikationen beſtimmt. Flieſſen bedeutet eine ſtetige Folge der Theile eines Ganzen auf einander, mit dem Unterſchiede, daß bey einem flüſſigen Körper dieſe ſtetige Folge ſowol dem Raume als der Zeit nach, hingegen bey einer flieſſenden Rede nur der Zeit nach, gedacht werden kann. Flüchtig iſt dasjenige, deſſen Theile (durch irgend eine Urſache) leicht getrennt werden können, ſo daß man ſie nicht mehr erkennen kann. Beym Queckſilber z. B. geſchiehet dies durchs

Feuer. Ein Gedanke iſt flüchtig dadurch, daß man keinen Zuſammenhang unter ſeinen Theilen bemerkt. Auſſer bedeutet verſchieden; bey ſinnlichen Objekten iſt dieſe Verſchiedenheit durch Beſtimmungen des Raumes, bey Begriffen hingegen durch innere Beſtimmungen, auf eine beſondre Art beſtimmt. Ich will noch aus mehreren Beyſpielen dies einzige aus der hebräiſchen Sprache anführen. Das Verbum אכל verzehren, bedeutet ſowol eſſen, als verbrennen; der tranſcendentale Begrif iſt in beyden eben derſelbe; nämlich: Erhaltung des Daſeyns des einen Dinges durch die Zernichtung eines andern Dinges. Dieſer Ausdruck iſt daher urſprünglich und eigentlich ſowol vom Verbrennen des Feuers, als vom Verzehren der Thiere. Denn die Flamme wird durch Zernichtung der brennbaren Materie, ſo wie die Thiere durch Zernichtung der Nahrungsmittel erhalten; der Ausdruck alſo: das Feuer verzehrt das Holz, iſt in dieſer Sprache keinesweges figürlich.

Die Erfindung der Sprache verräth auſſerordentlich viel Witz und Scharfſinn zugleich; denn die transſcendentalen Ausdrücke bedeuten transſcendentale Begriffe. Dieſe werden aber durch Vergleichung der Dinge und der Einſicht in ihre Einerleyheit hervorgebracht, welches ein Geſchäft

des Witzes iſt; ferner ſetzt es zugleich einen hohen Grad der Abſtraktion voraus, ohne den man dieſes Einerley an ſich nicht denken kann. Es iſt aber zu bemerken, daß hier die Wirkungen des Witzes ſich viel weiter, als die Wirkungen des Verſtandes erſtrecken. Daher findet man in jeder Sprache Ausdrücke für transſcendentale Begriffe (ſolche, die in verſchiedenen Arten der Dinge einerley ſind). Es fehlen aber mehrentheils Ausdrücke für konkrete Begriffe (die vorigen auf beſondre Arten beſtimmte); man hat z. B. einen Ausdruck für Bewegung überhaupt, nicht aber für Bewegung des Körpers oder des Gemüths, und ſo iſt es auch mit allen vorher angeführten Beyſpielen. Dieſes beweiſt aber keineswegs die Lockiſche Behauptung, daß nämlich Verſtand und Witz in ihren Wirkungen ſich einander entgegengeſetzt ſind; ſondern die Urſache liegt hier bloß darin, daß nämlich jede zu erlangende eine ſchon erlangte Kenntniß vorausſetzt; dasjenige alſo, was in verſchiedenen Dingen einerley iſt, wird eher, als dasjenige, wodurch ſie von einander verſchieden ſind (in ſo fern hier keine Vergleichung ſtatt findet) erkannt. Iſt aber dasjenige, wodurch die Dinge verſchieden ſind (die beſondern Beſtimmungen eines jeden) wiederum etwas, das in jedem derſel-

ben mit einem dritten einerley iſt; ſo wird es dadurch gleichfalls erkannt. Man ſiehet alſo hieraus, daß der Verſtand mit dem Witze in gleichem Schritte geht, und daß beide in der That ohne einander nicht gedacht werden können. Ich will dieſes durch ein Beyſpiel erläutern. Der zum erſtenmale ein Viereck bemerkt hat, d. h. eine Figur von vier Seiten, nannte dieſelbe Viereck. Er bemerkt hernach abermal ein Viereck, das aber in Abſicht ſeiner Winkel von dem vorigen verſchieden iſt (z. B. daß es ein recht: das andre hingegen ein ſchiefwinklichtes iſt); er nennt alſo dieſes, in ſo fern es mit dem vorigen einerley iſt, auch Viereck. Er kann es aber noch nicht in Abſicht der Winkel beſtimmen, weil er noch keinen Begrif von einem rechten oder ſchiefen Winkel hat. Er muß daher erſt den Begrif der beſondern Beſtimmung auch auſſer dem dadurch beſtimmten Dinge antreffen; alsdann kann er dieſe Beſtimmung als eine Beſtimmung (durchs Vergleichen mit ihrem Begriffe) erkennen, und dadurch vom beſtimmten Dinge ſelbſt einen deutlichen Begrif erlangen. Hieraus erhellet zugleich, daß die Namen der abſtrakten eher, als die der konkreten Dinge, haben müſſen erfunden werden, weil nämlich jene nur eine einzige Vergleichung, dieſe hingegen mehrere Vergleichungen vorausſetzen.

Nun bin ich auch im Stande, den Urſprung der Synonime, und was aus ihrer größern oder geringern Anzahl in einer gegebenen Sprache in Abſicht auf dieſelbe zu ſchlieſſen ſey, anzugeben. Der Gang der Sprache iſt, wie folgt: 1) werden die transſcendentalen Begriffe bemerkt, und durch transſcendentale Ausdrücke benennet; 2) werden auch die beſondern Beſtimmungen derſelben bemerkt; dieſe (weil ſie mehr Kenntniß erfordern) werden aber nur von dem geringern Theile der erſten Spracherfinder bemerkt, und daher von denſelben mit Ausdrücken, die von dem vorigen verſchieden ſind, bezeichnet; der andre Theil hingegen behält noch immer die transſcendentalen Ausdrücke auch für die beſondern Begriffe; er braucht aber zugleich auch dieſe neuerfundenen Namen; ſie ſind alſo in Anſehung ſeiner Synonime. Dieſer Theil der Spracherfinder nähert ſich immer (durch Erlangung mehrerer Kenntniſſe) dem vorigen, wodurch er alſo den Gebrauch der Worte näher beſtimmen lernt; dieſe Synonime müſſen daher nach und nach es zu ſeyn aufhören. Da aber der andre Theil gleichfalls immer vorwärts gehet, und neue Unterſchiede der Dinge, die wiederum neue Ausdrücke erfordern, ausfindig macht; ſo bleiben beide Theile beynahe immer in gleichem Abſtande von einander.

Die tranſſcendentalen Ausdrücke, die wegen der Aehnlichkeit der Objekte es ſind, müſſen alſo von der Anzahl der Tropen ausgeſchloſſen werden. Die eigentlichen Tropen ſind tranſſcendentale, der Form nach heterogenen Dingen gemeinſchaftliche, Ausdrücke; ſie werden von dem einen Gliede eines Verhältniſſes (das ſie urſprünglich und eigentlich bedeuten) auf ſein Correlatum abgeleitet; denn Dinge, die gar keine objektive ſowol als ſubjektive Beziehung auf einander haben, können auch keinen gemeinſchaftlichen Ausdruck haben (denn dieſe hätte alsdann keinen Grund). Aehnliche Dinge, d. h. die eine objektive Beziehung der Einerleyheit auf einander haben, können zwar aus dieſem Grunde einen gemeinſchaftlichen Ausdruck haben; dieſer iſt aber keinem von beiden, ſondern dem, was in beiden einerley iſt, eigen. Hingegen hat Verwechſelung der Correlata einer relativen Form 1) einen ſubjektiven Grund (die ſubjektive Vereinigung beider durch dieſe Form, wodurch ſie einander ſubſtituirt werden können); 2) bedeutet dieſer Ausdruck nicht etwas beiden Gemeinſchaftliches, weil ſie als Correlata ſich zwar auf einander beziehen, aber zugleich einander ausſchlieſſen müſſen. Sie ſind daher wahre Tropen, und da die Anzahl dieſer relativen Formen beſtimmt werden

kann: ſo kann auch die Anzahl der verſchiedenen Arten Tropen dadurch beſtimmt werden. Ich will einige Beyſpiele dieſer Art Tropen anführen, wodurch ihr Unterſchied von den vorigen, fälſchlich ſo genannten, leicht in die Augen fallen wird.

Abend in der deutſchen Sprache, iſt ein transſcendentaler, heterogenen Dingen gemeinſchaftlicher, Ausdruck; denn er bedeutet ſowol die Zeit als die Gegend, worin ſich die Sonne vor ihrem Untergang befindet; aber keineswegs etwas beiden Gemeinſchaftliches (denn dieſe beziehen ſich zwar auf einander und geben wechſelsweiſe Merkmale von einander ab, aber eben darum ſchlieſſen ſie einander aus); wir müſſen alſo nothwendig annehmen, daß dieſer Ausdruck urſprünglich und eigentlich einem derſelben zukommt, von da aber auf den andern abgeleitet worden iſt. Ja wir können ſogar ausmachen, welchen von beiden er eigentlich und welchen er bloß tropiſch bedeutet; denn weil die Zeit vor dem Untergang der Sonne (Aufhören ihres Leuchtens über unſerm Horizont) auch an ſich ohne Beziehung auf die Gegend begriffen werden kann, nicht aber umgekehrt: ſo iſt es natürlich, daß dieſer Ausdruck urſprünglich der Zeit beygelegt worden iſt, von da aber auf die Gegend (wegen ihrer ſubjektiven Syntheſis) abgeleitet wor-

den, folglich in Anſehung dieſer ein Tropus iſt. So wird auch die Propoſition vor, von der Zeit eigentlich, vom Raume aber uneigentlich gebraucht, weil dieſe Zeitbeſtimmung auch an ſich, die Ortsbeſtimmung aber (z. B. vor mir, vor der Stadt, u. dgl.) nur in Beziehung auf jene begriffen werden kann. So iſt auch der Ausdruck: die ganze Stadt iſt beſtürzt. Hier wird das Wort Stadt von ſeiner eigentlichen Bedeutung auf etwas, das damit in Beziehung, nicht aber das demſelben ähnlich iſt, (die Einwohner) angewandt; daß aber dieſer Ausdruck von den Einwohnern uneigentlich iſt, erhellet daraus, weil für dieſe ſchon ein anderer eigentlicher Ausdruck in der Sprache anzutreffen iſt.

Das Reſultat dieſer Betrachtung iſt alſo dieſes. 1) Poeſie und Proſe (ohne Rückſicht auf das Mechaniſche der Sprache) werden in Anſehung ihrer Ausdrücke als Zeichen in Beziehung auf die dadurch bezeichneten Dinge dadurch erkannt, und von einander unterſchieden, daß nämlich die Ausdrücke der erſtern eigentliche, der letztern hingegen uneigentliche oder abgeleitete Ausdrücke ſind. 2) Die Dinge, deren Ausdrücke von einander abgeleitet werden, dürfen nicht auſſer aller Beziehung auf einander ſeyn, weil ſonſt dieſe Ableitung kei-

nen Grund haben würde. 3) Dieſe Beziehung kann nicht die Einerleyheit ſeyn, weil ſonſt die Bedeutung zwar transſcendental, aber nicht abgeleitet ſeyn würde. 4) Die Beziehung dieſer Dinge auf einander muß alſo eine ſubjektive Beziehung ſeyn, und da die verſchiedenen Arten ſubjektiver Beziehungen der Dinge auf einander aus der Logik beſtimmt und vollzählig gemacht werden können: ſo können auch alle möglichen Arten von Tropen, nach dieſem Prinzip a priori beſtimmt angegeben, und in ein Syſtem gebracht werden. 5) Daß die Proſe ſehr wenige tropiſche Ausdrücke hat, weil, wie gezeigt worden, die transſcendentalen Ausdrücke, weit entfernt tropiſch, d. h. poetiſch zu ſeyn, vielmehr die allerabſtrakteſten Ausdrücke ſind. Die andern Tropen (eigentlicher Figuren), als die Perſonifikation, Apoſtrophe, Hyperbel ꝛc. betreffen nicht einzelne Ausdrücke, ſondern vielmehr ganze Redensarten und Wendungen, die einem gewiſſen Gemüthszuſtande eigen ſind, folglich hier nicht in Betrachtung kommen; es bleiben alſo nur die Verwechſelung der Correlata übrig, die in jeder Sprache von geringer Anzahl ſeyn müſſen. Ich glaube durch dieſe Betrachtung auf eine genugthuende Art die Ehre der Proſe gerettet zu haben, um mit Jourdain ausrufen zu können:

Par ma ſoi, il-y-a plus de quarante ans que je dis de la proſe ſans que j'en ſuſſe rien *).

Dergleichen Betrachtungen veranlaßten einen berühmten Gelehrten des vorigen Jahrhunderts in England, Biſchof J. Wilkins, auf die Erfindung einer philoſophiſchen Sprache, das heißt einer ſolchen, die dieſer Form völlig gemäß ſeyn ſoll, zu denken.

Ich werde hier ſeine Gedanken darüber nach dem Lord Monboddo anführen, und nach Gelegenheit einige Anmerkungen hinzufügen; woraus man ſowohl den Plan dieſes Autors, als das was meiner Meinung nach davon zu halten ſey, leicht überſehen wird. Erſtlich ſagt er: „Alle „Dinge in der Natur können in gewiſſe Klaſſen „gebracht werden, welche bei den Logikern genus „und ſpecies heißen.“ — Ich füge hinzu, daß bei Objekten des Verſtandes, das heißt, bei ſolchen die der Verſtand aus ſich ſelbſt hervorbringt, oder den ſogenannten willkührlichen Begriffen, dieſe Eintheilung und Ordnung in genus und ſpecies, nach ihrer Entſtehungsart aus einander allgemein beſtimmt werden kann. Hingegen iſt es mit den

*) Le Bourgeois gentil-homme. Acte II. Scene IV.

Objekten a poſteriori hierin ganz anders beſchaffen: dieſe können zwar auch in genus und ſpecies eingetheilt, und unter einander geordnet werden; aber da wir ihr inneres Weſen nicht kennen, ſo geſchiehet dieſes nicht nach einem allgemeinen objektiven, ſondern bloß nach einem ſubjektiven Grund, der bei verſchiedenen denkenden Köpfen verſchieden ſeyn kann; ſo daß die darauf gebauete Sprache, eine natürliche philoſophiſche, keinesweges aber eine allgemeine Sprache ſeyn wird.

Zweitens: „Nur auf dieſem Wege (der Ein„theilung und Ordnung in genus und ſpecies) ge„langen wir zur Erkenntniß oder zum Begrif eines „Dinges; denn wir wiſſen nichts an ſich ſelbſt, „ſondern nur Beziehungsweiſe, indem wir „wiſſen, zu welcher Art oder Gattung es gehöret, „d. h. was es mit andern gemein, und was es „verſchieden hat.“ — Erkennen heißt ein beſonderes Ding einem allgemeinen Begriffe ſubſumiren, d. h. daſſelbe einem Dinge von höherer Ordnung unterordnen.

Drittens, ſagt er *): „Dieſe Begriffe, „durch Vergleichung der Dinge untereinander gebil-

*) Monboddo über den Urſprung der Sprache. II. 268.

„det, ſind es, die durch gewiſſe hörbare oder ſicht-
„bare Zeichen ausgedrückt, das ausmachen, was
„wir Sprache nennen; und ſind die Zeichen
„ſo beſchaffen, daß ſie eine Beziehung auf die
„Klaſſe haben, worin die Sache zu finden iſt, ſo
„daß wenn wir die Zeichen verſtehen, wir wirk-
„lich die Definition der Sache haben: dann iſt
„die Sprache in Wahrheit eine philoſophiſche
„Sprache, und die unter Philoſophen, welche die
„Dinge in gehörige Klaſſen geordnet und einge-
„theilt haben, allgemein ſeyn muß. Sie kann auch
„die natürliche Sprache heißen." — Daß die
Sprache bloß Zeichen allgemeiner Begriffe iſt,
wird nicht nur von den Sprachlehrern einſtimmig
aus der Geſchichte der Sprache beſtätigt, indem
ſie zeigen, daß die Nomina propria anfänglich appellativa waren; ſondern es folgt auch nothwen-
dig aus dem vorhergehenden Satz, weil wir näm-
lich nur durch Vergleichung des Unbekannten mit
dem Bekannten zur Erkenntniß des erſtern ge-
langen. Die eigenen Namen bedeuten immer
eine allgemeine Eigenſchaft, obſchon dieſe Bedeu-
tung mit der Zeit vergeſſen worden iſt, welches
an allen hebräiſchen nominibus propriis zu erſehen
iſt. Was aber die Allgemeinheit der auf dieſe
Art gebildeten Sprache betrift, ſo habe ich ſchon

bemerkt: daß dieſe nur bei Dingen a priori erreicht werden kann, nicht aber bei Dingen a poſteriori. Denn die verſchiedenen Syſteme der Naturgeſchichte z. B. machen eine verſchiedene Rangordnung der Dinge nothwendig; was nach dem einem Syſtem genus, iſt nach dem andern ſpecies, und ſo auch umgekehrt. Folglich kann die nach einem jeden dieſer Syſteme eingerichtete Sprache nicht allgemein ſeyn.

Viertens. „Der Unterſchied zwiſchen einer „ſolchen und der gemeinen Sprache iſt einleuch„tend, denn die urſprünglichen Wörter jener „Sprache haben gar keine Verbindung mit der „Natur der Dinge oder der Klaſſen, wozu ſie ge„hören.“ Z. B. das Wort Menſch hat nichts mit Thier gemein, da doch das dadurch Bezeichnete zur Klaſſe des durch dieſen Bezeichneten gehört: in der philoſophiſchen hingegen müßte das Wort, das den Begrif Menſch bedeutet, das eigene was Thier bedeutet, ſeyn; nur mit einer beſondern Beſtimmung, um die Differenz anzuzeigen. „Und was die abgeleiteten betrift, ob ſie „gleich mit den urſprünglichen Wörtern eine Ver„bindung haben, ſo iſt es doch keine ſolche als die „Philoſophie verlangt, u. ſ. w.“

Ich werde noch einige Mängel der gemeinen in Vergleichung mit der philopſohiſchen Sprache, hinzufügen. Nämlich, in dieſer müßten nicht nur die verſchiednen Beziehungen der Subordination der Dinge, ſondern auch die der Coordination, bezeichnet werden. Z. B. Etwas und Nichts, Licht und Finſterniß u. dergl. müßten nicht durch verſchiedene Wörter bezeichnet werden, ſondern mit eben demſelben Worte, weil ſie in einerlei Beziehung auf einander ſtehen, nur mit verſchiedenen Beſtimmungen, die die Verſchiedenheit der Stellung der Glieder eben derſelben Beziehung andeuten. So wie ich in Anſehung von Subſtanz und Accidenz, Urſache und Wirkung, bemerkt habe. Ferner, finde ich auch, wie ſchon bemerkt worden, daß die Partes Orationis und ihre Unterabtheilungen, nach keinem Princip a priori beſtimmt und unter einander geordnet ſind. Ich will nur z. B. den Artikel in den lebenden Sprachen anführen; wozu nützt dieſer? Deutſchlands philoſophiſcher Sprachforſcher *) ſagt: „Der Artikel wird gebraucht, einem „Subſtantivo die Selbſtſtändigkeit, die es als ein „Gattungsnamen verloren hat, wenn es nöthig

*) Hrn. Adelungs Sprachlehre. 248.

„iſt, wiederzugeben.“ Ich muß geſtehen, daß ich dieſen Grund nicht einſehen kann. Iſt die Rede von der Gattung, wie z. B. in dieſem Satze: Der Menſch iſt ſterblich, ſo iſt der Artikel gewiß überflüßig; denn die Bedeutung iſt hier: dem Begrif Menſch als Subjekt, kömmt der Begrif ſterblich, als Prädikat zu. Iſt aber die Rede von einem beſondern Menſchen, ſo wird er durch ein Pronomen relativum oder demonſtrativum beſtimmt. Z. B. der Menſch, welcher geſtern da war, iſt wieder gekommen; oder: dieſer Menſch ꝛc. Ja zuweilen iſt ſogar dieſes nicht einmal nöthig, wo es nicht zu beſorgen iſt, daß der Zuhörer ihn mit einem andern verwechſeln wird, wie z. B. Davus Horazens Sklav zu ſeinem Herrn ſagt: aut inſanit homo, (womit er den Horaz meint) aut verſus facit,*) und daß dieſer ihn wohl verſtanden hat, ſehen wir deutlich aus ſeiner Antwort.**)

Ferner laßt uns ſehen: wie ſtehet es mit den Unterabtheilungen? Nomen ſubſtantivum z. B. hat als ein beſonderer Redetheil zwar eine beſondere

*) Horat. L. II. Satir. 7.

**) Ocius hinc te Ni rapis accedes opera agro nona Sabino.

Form; aber wie vielerlei nomina ſubſtantiva muß eine philoſophiſche Sprache nicht unterſcheiden, wie ich ſchon bemerkt habe? Dieſe verſchiedene Arten nominum müßten alſo durch verſchiedene Formen, wodurch ſie erkannt und von einander unterſchieden werden können, bezeichnet werden; woran es in der gemeinen Sprache aber mangelt. So iſt es auch mit den Präpoſitionen. Was für verſchiedene Beziehungen bezeichnet nicht in den gemeinen Sprachen eben dieſelbe Präpoſition? z. B. aus einem Orte kommen; aus etwas (eine Materie) machen; aus etwas ſchließen, u. dergl. Die philoſophiſche Sprache wird freilich alle dieſe Beziehungen auch mit eben demſelben Worte ausdrücken: nämlich, wegen des allen gemeinſchaftlichen Begrifs den ſie nothwendig haben müſſen; weil ſonſt die Einerleiheit der Bezeichnung ohne Grund wäre. Aber ſie wird doch zugleich dieſes gemeinſchaftliche Wort, in jeder dieſer Beziehungen auf eine andere Art beſtimmen, und ſo iſt es auch mit allen übrigen Abtheilungen beſchaffen.

Ich glaube, das Angeführte ſey hinreichend, von der von dem Biſchof erfundenen Sprache ſich einen Begrif zu machen. Leibnitz iſt (wie

Wolf ſich ausdrückt) pro eo quod ipſi erat ingenii acuminis, auf eine mit dieſer ähnlichen Idee gerathen, welche er: Ars characteriſtica combinatoria, wie auch ſpecioſa generalis nennt. Dieſe iſt nicht eben die Erfindung einer philoſophiſchen Sprache, ſondern einer Art Zeichen überhaupt, die zum Erfinden in Wiſſenſchaften gebraucht werden können. Nämlich zum Erfinden eines neuen Satzes, oder zur Auflöſung eines Problems wird erfordert: erſtens ein bekannter oder gegebener (hypothetiſcher) Satz, der durch Zeichen ausgedrückt wird, z. B. eine algebraiſche Gleichung: zweitens, dieſen Zeichen werden gleichgeltende Zeichen ſubſtituirt, und dies ſo lange, bis man dadurch auf den zu findenden Satz geräth. Ich will dieſes durch ein leichtes Beiſpiel aus der Arithmetik erläutern. Es wird aufgegeben die Summe dieſer beiden Zahlen 752 und 183 zu finden; dieſe Zahlen ſind das Gegebene, und ihre Summe das Geſuchte; ich addire erſtlich 3 und 2, ſo kommt 5 heraus (der Satz $3 + 2 = 5$ iſt mir in der Anſchauung gegeben). Ferner $8 + 5 = 13$, (d. h. nach unſerm Zahlſyſtem 3 von dieſer und 1 von der darauf folgenden Ordnung) ich ſetze alſo 3 in dieſer und addire 1 zu der folgenden Ordnung; worin ich daher 9 ſetze: woraus das Geſuchte ent-

ſpringt 752 † 183 = 935. Leibnitz iſt daher auf den Gedanken gerathen, daß dieſe Methode, aus dem Bekannten das Unbekannte zu finden, allgemein und nicht bloß zum Gebrauch der Erfindung der Verhältniſſe der Quantitäten, ſondern auch der Qualitäten eingerichtet werden kann. Er hat aber dieſe Idee nicht weiter verfolgt. Ja er hat nicht einmal die Möglichkeit davon gezeigt, ſondern ſie blieb wie ſie war eine bloße Idee. Man ſiehet hieraus, daß obſchon Leibnitzens und des Biſchofs Idee einige Aehnlichkeit haben (in Anſehung ihres allgemeinen Gebrauchs), ſie doch, wie ich glaube, ſehr von einander verſchieden ſind. Leibnitzens Plan iſt weit wichtiger, als des Biſchofs, und ſeine Vollziehung eben um ſo viel ſchwerer; der Plan dieſes Letztern iſt bloß, den Gebrauch desjenigen was man auch ſonſt hat, oder zum wenigſten haben kann, zu erleichtern, und allgemein zu machen. Auch ohne die philoſophiſche Sprache können wir richtige Definitionen der Begriffe, Axiomen, und daraus nothwendig folgende Sätze haben, wodurch wir die gemeine Sprache in die philoſophiſche verwandeln. Da es aber ſchwer hält, bei jedem Worte aus der gemeinen Spra-

che, das wir gebrauchen, ein ihm äquivalentes in der philoſophiſchen aufzuſuchen, d. h. daſſelbe zu überſetzen, wodurch Verwirrungen und Wortſtreitigkeiten nothwendig entſpringen, ſo wäre freilich des Biſchofs Erfindung (unter gewiſſer Einſchränkung) hierin von großem Nutzen.

Es iſt alſo bloß ein Mittel Wahrheiten auf eine leichte Art zu erlernen, und andere zu lehren, nicht aber um dadurch neue Wahrheiten zu erfinden; dazu ſind ganz andere Hülfsmittel nöthig. Was hilft mir z. B. daß ich von einer Hypothenuſe eine richtige Erklärung habe, daß ſie nämlich die Seite eines rechtwinklichten Dreiecks iſt, die dem rechten Winkel entgegen liegt; ich werde doch ohne Konſtruktion und gewiſſe Kunſtgriffe in Ziehung einiger Nebenlinien, die man Artificia heuriſtica nennt, aus dieſer Definition den Satz nie herausbringen: daß das Quadrat der Hypothenuſe der Summe der Quadrate der Katheten gleich iſt; und ſo in andern Fällen mehr.

Aber ſo weit dieſer Plan ſich erſtreckt, iſt er möglich, und ſeine Möglichkeit auch begreif-

lich. Hingegen, gehet **Leibnitzens** Plan nicht bloß auf Erleichterung der Erlernung, ſondern der Erfindung in den Wiſſenſchaften. Es iſt aber unbegreiflich, wie er ihn doch hat ausführen wollen; denn dazu müßte man die Qualitäten, ſo wie die Quantitäten, in ihre abſolute Einheiten (die irreſolubilen) auflöſen; ſie aus dieſen Einheiten (und folglich auch aus einander) entſtehen laſſen, und dadurch ihr Verhältniß zu einander beſtimmen. Aber was ſchwer zu begreifen iſt, iſt deswegen noch nicht unmöglich. Ich muß alſo erſtaunen über einen gewiſſen Ausdruck in **Ploucquets** Kalkul, wo es heißt: „Eine „Characteriſtica univerſalis gehört zu den Träu„men vortreflicher Köpfe.“ Ich muß den ſcharfſinnigen Verfaſſer dieſer Schrift um Verzeihung bitten: eine Idee iſt keinesweges ein Traum; ſie iſt vielmehr eine göttliche Eingebung zu nennen, und wie ich glaube, iſt nichts einander ſo entgegen geſetzt, als eine Idee (wenn ſie anders dieſen Namen verdient), und ein Traum. In dieſem iſt keine Ordnung, kein Plan, lauter Zufall; in jener aber iſt lauter Ordnung, der allerumfaſſendſte Plan. Eine Idee von einer Sache, iſt, wie Herr **Kant** ſagt: die

Totalität der Bedingungen; mithin die höchſte Bedingung derſelben: ihr Gebiet iſt das Unendliche, ſie kann nicht aus dieſem Grunde in einer Anſchauung dargeſtellt werden, und doch iſt ſie reell; ja ſo gar der Grund der Realität aller unſerer Erkenntniß.

Alle reinen Begriffe a priori ſind eigentlich Ideen, indem wir ſie bloß durch ein Schema in der Anſchauung darſtellen können, wie ich ſchon verſchiedentlich gezeigt habe.

Ein kategoriſcher Vernunftſchluß beruhet lediglich auf einer Idee, und obſchon der Plan von Erfindung einer philoſophiſchen Sprache, oder Characteriſtica univerſalis, nie in Ausübung gebracht werden kann, ſo kann man ſich denſelben als ein Ideal denken, und ſich ihm immer nähern. Newtons Grundſatz in ſeiner Philoſophia univerſalis: ein Körper bleibt an ſich in dem Zuſtande der Ruhe oder der Bewegung, bis ihn ein anderer Körper aus dieſem Zuſtande herausbringt, kann nie aus der Erfahrung beſtätigt gefunden werden; denn wir finden nirgends einen Körper, der ſeinen Zuſtand immer behält, und doch iſt dieſer Grundſatz

als Idee reel; er kann durch Näherung bis ins Unendliche in der Anſchauung dargeſtellt werden. Von dieſer Art iſt die Aſymptote einer krummen Linie, und mehrere vortrefliche Ideen der reinen Mathematik. — —

Alle jetzt exiſtirende ausgebildete Sprachen waren in ihrem Urſprunge ſo barbariſch, als wie irgend eine jetzt noch exiſtirende barbariſche Sprache, und durch eine immerwährende Näherung zu der Idee einer vollkommenern Sprache haben die Menſchen, ohne es ſelbſt zu wiſſen, ſie zu ihrem jetzigen Grad der Vollkommenheit gebracht; und wie weit kann man nicht noch darin kommen, wenn man mit Vorſatz ſich dies angelegen ſeyn läßt? Was hat nicht ein Leſſing, ein Mendelsſohn, Wieland, und andere vortrefliche Schriftſteller dazu beygetragen? Und was nicht ein Kant mit ſeiner ſo unrechtmäßig angeklagten eigenen Sprache? Wir werden freylich die höchſte Vollkommenheit ſo wenig hierin, als irgend anderswo, je erreichen; wir können uns aber doch, wenn wir nur wollen, derſelben bis ins Unendliche immer mehr nähern.

Beſonders könnte dazu das Kantiſche Syſtem der Kategorien, die er aus den logiſchen Formen

herleitet, und vollzählig darſtellt, gebraucht werden.

Nachdem ich alſo ſowol Leibnitz, als auch die Philoſophen jenſeit des Meeres — penitus toto diviſos orbe Britannos — angeführt und gezeigt habe, daß der Plan des Biſchofs zwar begreiflich und deſſen Ausführung möglich iſt, daß er aber von der einen Seite den wichtigſten Nutzen, den man ſich von einem ſo ſchweren Unternehmen verſpricht, nämlich ein Mittel zur Erfindung in Wiſſenſchaften abzugeben, auf keine Weiſe leiſten kann: auf der andern Seite er hingegen zu weit ausgedehnt iſt, indem der Biſchof ſeine allgemeine Sprache auch zum Gebrauch der Bezeichnung der Dinge a poſteriori beſtimmt, die doch keine nothwendige allgemeine Klaſſifikation zulaſſen, wie ich ſchon bemerkt habe; daß aber dagegen Leibnitzens Plan von großer Wichtigkeit iſt, indem ſein Hauptentzweck Erfinden in Wiſſenſchaften iſt; daß er uns aber die Art, denſelben auszuführen, nicht gezeigt hat; — ſo will ich es wagen, meine Meynung hierüber zu eröfnen: Ich pflichte nämlich des Biſchofs Plan bey, aber ſchränke denſelben für jetzt 1) bloß auf Allgemein-

machung und Erleichterung der Erlernung, nicht aber der Erfindung in Wiſſenſchaften; 2) ſchränke ich denſelben ferner bloß auf die reinen Wiſſenſchaften a priori (reine Mathematik, reine Philoſophie) ein, und in ſo fern glaube ich, daß er leicht auszuführen ſeyn wird, und dies auf folgende Weiſe: Man verfertige ein Wörterbuch, worin bloß Benennungen von Begriffen, die in der Philoſophia rationalis (Logik, Transſcendentalphiloſophie) vorkommen, z. B. Subjekt, Prädikat, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Grund, Folge, Urſache, Wirkung u. ſ. w. Dieſe Benennungen müſſen ſo einfach als möglich ſeyn, d. h. einſylbig. Man verfertige aus dieſen zuſammengeſetzte Namen, zu den aus den vorigen zuſammengeſetzten Begriffen; z. B. Kraft wird keinen beſondern, ſondern einen, aus der Bezeichnung von Subſtanz und Urſache, zuſammengeſetzten Namen erhalten; u. dgl.

Ein auf dieſe Art eingerichtetes Wörterbuch kann für Philoſophen allgemein werden, und man ſiehet leicht ein, daß dieſe Sprache weit leichter zu erlernen ſeyn wird, als die griechiſche oder die lateiniſche, die doch ein Gelehrter lernen muß,

weil in dieſer Sprache bloß Namen der Formen, oder Arten, Objekte zu denken, nicht aber der Objekte ſelbſt, vorkommen. Dieſes Wörterbuch wird eigentlich eine Sammlung von Definitionen ſeyn; die Verbindung mehrerer Worte aus demſelben werden Sätze ausmachen, die verſchiedene logiſche Formen der Urtheile anzeigen werden. Da ich aber Willens bin, eine auf dieſe Art von mir verfertigte philoſophiſche Sprache dem gelehrten Publikum zur Prüfung darzulegen, ſo will ich mich jetzt bey ihrer Einrichtung nicht länger aufhalten.

Anmerkungen

und

Erläuterungen

über einige

kurz abgefaßte Stellen

in dieſer Schrift.

Propter egeſtatem linguae, et rerum novitatem.

Nachdem ich dieſe Schrift verfertigt hatte, fand ich beym Durchſehen derſelben einige Stellen, worin ich mich zu weitläuftig, wiederum andere, wo ich mich zu kurz gefaßt hatte. Was das erſte anbetrift, ſo glaube ich erſtlich, daß der Schade ſo groß nicht ſeyn kann, wenn man ſich über dergleichen Materien etwas weitläuftig verbreitet, und ſie aus verſchiedenen Geſichtspunkten in verſchiedenen Verbindungen zeigt. Und dann, ſo könnte dieſem Uebel nicht anders, als durch eine völlige Umarbeitung abgeholfen werden, welches aber (zum wenigſten für jetzt) nicht thunlich ſeyn möchte. Was aber das zweite anbetrift, ſo habe ich zu dieſem Behuf folgende Anmerkungen verfertigt, wodurch ich dergleichen Stellen erläutert und völlig verſtändlich gemacht zu haben glaube. Und da ich alſo mein eigner Kommentator bin, ſo darf ich mir ſchmeicheln, meinen Sinn errathen zu haben; welches, wenn ich mich anders nicht betrüge, pro ſtatu rerum — für kein geringes Verdienſt eines Autors zu achten iſt.

Anmerkungen und Erläuterungen.

Seite 2. **Die Mathematik beſtimmt ihre Gegenſtände völlig** a priori ꝛc.

Die Gegenſtände der Mathematik ſind Zeit und Raum, nach Regeln oder Bedingungen a priori beſtimmt. Zeit und Raum an ſich, abſtrahirt von den beſondern Beſtimmungen, ſind zwar (wie es gezeigt werden ſoll) Formen a priori von Gegenſtänden der Anſchauung a poſteriori, ſie ſind aber (in ſo fern ſie ſelbſt Anſchauungen ſind) Materie von Gegenſtänden der Mathematik; folglich iſt die Materie dieſer Gegenſtände a priori. Die Formen, d. h. die Regeln oder Bedingungen ſelbſt ſind gewiß a priori, weil Regeln oder Bedingungen nicht **gegeben**, ſondern bloß **gedacht** werden können.

(Seite 3.) **Die Frage iſt alſo: Wie iſt Philoſophie als eine reine Erkenntniß** a priori **möglich? Nach Kant: Wie iſt Metaphyſik möglich?**

Daß die Philoſophie als eine angewendete Erkenntniß möglich iſt, iſt begreiflich. Wir haben nämlich allgemeine Erfahrungsſätze (die ſich auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen), welche wir durch Induktion herausgebracht haben; wir ſubſumiren die beſondern Fälle der Erfahrung dieſen allgemeinen Sätzen: dadurch ſind wir im Stande, rationem eorum quae ſunt vel fiunt anzugeben, d. h. zu philoſophiren. Wie iſt aber Philoſophie als eine reine Erkenntniß a priori (wo der Verſtand ſowol Materie als Form der Erkenntniß aus ſich ſelbſt hervorbringt) möglich? da der Verſtand bloß Regeln oder Bedingungen denken, nichts aber denſelben gemäß aus ſich ſelbſt ſchaffen kann? Soll ſich die Philoſophie nicht auf reelle, ſondern auf bloß logiſche Gegenſtände beziehen, ſo wird ſie dadurch in eine Logik verwandelt werden; aber alsdann wird ſie gar keinen Gebrauch haben, d. h. ſie wird auf beſondere Gegenſtände der Erfahrung nicht anwendbar ſeyn, indem man keinen Grund haben wird, eine beſtimmte Form viel mehr auf eine Art Gegenſtände, als auf eine andere Art zu appliciren, weil ihre Möglichkeit auf alle Gegenſtände ohne Unterſchied ſich beziehet. Ja ſogar ihre Realität an ſich wird zweifelhaft ſeyn, daß z. B. das Denken der Dinge im Verhältniſſe von

Urſache

Urſache und Wirkung zu einander keinen Widerſpruch enthält, iſt noch nicht hinreichend, die Realität dieſes Verhältniſſes zu beweiſen. Wir werden alſo nicht nur die Begriffe von Urſache und Wirkung, d. h. beſtimmte Gegenſtände der Erfahrung, der Form der hypothetiſchen Urtheile ſubſumirt, ſondern auch dieſe Form ſelbſt bezweifeln müſſen. Die Philoſophie beziehet ſich alſo nicht auf bloß logiſche Gegenſtände, nicht auf die a priori (wie die Mathematik), auch nicht auf die a poſteriori (wie die der Naturlehre); und ſo ſcheint ſchon alles erſchöpft zu ſeyn. Bey genauer Ueberlegung aber finden wir doch einen Ausweg, nämlich die Philoſophie bezieht ſich auf einen transſcendentalen Gegenſtand, d. h. auf etwas, ohne welches kein reeller Gegenſtand überhaupt gedacht werden kann, nämlich auf Zeit und Raum, die die Materie der Gegenſtände a priori, und die Form der a poſteriori ausmachen. Ihre objektive Realität ſelbſt aber beruhet darauf, weil ohne ſie kein reeller Gegenſtand überhaupt gedacht werden kann. Wir finden z. B. die Form der hypothetiſchen Urtheile in Gegenſtänden der Erfahrung, d. h. wir denken ſie durch dieſelbe, wodurch nicht nur dieſe Form an ſich objektive Realität bekommt, ſondern auch durch Beziehung derſelben auf Zeitbeſtim-

mungen der Gegenſtände der Erfahrung wird ihr Gebrauch ſelbſt gerechtfertigt, wie es in der Folge gezeigt werden ſoll.

(Seite 9.). Zuweilen mache ich auch Anmerkungen u.ſ.w.

Um alle Mißdeutungen zu vermeiden, werde ich hierüber meine Meinung der Welt öffentlich bekannt machen. Ich halte nämlich Kants Kritik der reinen Vernunft für ſo klaſſiſch und ſo wenig widerlegbar, als das Werk des Euklides in ſeiner Art. Dieſe meine Behauptung zu beſtätigen, will ich es mit allen ſeinen Gegnern aufnehmen. Ich halte aber doch, von der andern Seite betrachtet, dies Syſtem für unzulänglich. Unſer denkendes Weſen (es ſey was es wolle) fühlt ſich als ein Bürger einer intelligibeln Welt; zwar iſt nicht dieſe intelligible Welt, ja nicht einmal dieſes denkende Weſen ſelbſt, das Objekt ſeiner Erkenntniß, aber doch weiſen ihn ſelbſt die ſinnlichen Gegenſtände auf die intelligibeln hin. Das Daſeyn der Ideen im Gemüthe zeigt nothwendigerweiſe irgend einen Gebrauch an, und da dieſer in der Sinnenwelt nicht anzutreffen iſt: ſo müſſen wir ihn in einer intelligibeln Welt, wo der Verſtand durch die Formen ſelbſt Gegenſtände beſtimmt, auf welche ſich dieſe Ideen beziehen, aufſuchen. — Es kann ſich daher mit

den erſteren und mit ſeiner Art, dieſelbe zu denken, nie befriedigen, wie der Prediger ſagt: Die Seele wird nie voll (befriedigt). Es erkennt ſich alſo von der einen Seite auf die ſinnliche Welt eingeſchränkt, von der andern Seite hingegen fühlt es in ſich einen unwiderſtehlichen Trieb, dieſe Schranken immer zu erweitern, und einen Uebergang von der ſinnlichen zur intelligibeln Welt (welches gewiß, die Politiker mögen ſagen, was ſie wollen, wichtiger als die Erfindung eines Weges nach Oſtindien iſt) ausfindig zu machen. Geſetzt, daß es auch dieſen nie finden wird, ſo kann es doch durch das ſtete Suchen deſſelben, andere Wahrheiten (die vielleicht minder wichtig, aber doch wichtig genug und des Suchens würdig ſind) finden. So wie etwa der Alchimiſt, der Gold geſucht hat, und — Berliner Blau gefunden hat. Aus dieſem Geſichtspunkte muß man mein Vorhaben in gegenwärtiger Schrift beurtheilen, und von mir nicht fordern, was ich nie verſprochen habe. Parteiſucht, Declamiren, den Pöbel wider ein Syſtem, das man nicht widerlegen kann, aufwiegeln — iſt meine Sache nicht. Ich ſuche Wahrheit; ob und wie weit ich ſie gefunden habe, überlaſſe ich andern zu beurtheilen. Ich weiche zwar in einzelnen Sätzen von Herrn Kant

ab; was aber die Hauptſache betrift, darüber habe ich ſchon meine Meinung geäuſſert.

(Seite 12). Form der Sinnlichkeit u. ſ. w.

Die Formen der Sinnlichkeit und des Verſtandes ſind ſich einander gewiſſermaßen entgegengeſetzt. Die erſtere macht dasjenige, was ohne dieſelbe auſſer dem Erkenntnißvermögen iſt (das Reelle in der Empfindung), in demſelben gegenwärtig. Die Form des Verſtandes hingegen macht umgekehrt das, was ohne dieſelbe bloß als eine Modifikation des Erkenntnißvermögens in ihm iſt (Anſchauung), zum Objekte auſſer demſelben.

(Seite 13). Es wird dem Erkenntnißvermögen die rothe Farbe gegeben u. ſ. w.

Was Materie und was Form der Erkenntniß iſt, iſt eine ſehr wichtige Unterſuchung. Die Nominaldefinition dieſer Beſtandtheile der Erkenntniß könnte ſo lauten: Dasjenige, was im Gegenſtande an ſich betrachtet anzutreffen iſt, iſt die Materie; was aber nicht im Gegenſtande ſelbſt, ſondern in der Beſchaffenheit des beſondern Erkenntnißvermögens ſeinen Grund hat, iſt die Form dieſes Gegenſtandes. Die Frage iſt aber: wodurch kann man erkennen, was im Gegenſtande an ſich, und was im Erkenntnißvermögen in Bezie-

hung auf demſelben ſeinen Grund hat? Kennten wir den Gegenſtand an ſich, auſſer dem Erkenntnißvermögen, und dieſes Vermögen an ſich, ſo könnten wir wiſſen, was jenem an ſich eigen iſt, und was er bloß von dieſem angenommen hat; da dieſes aber unmöglich iſt, ſo bleibt dieſe Frage unauflöslich. Wir wiſſen z. B., daß der Wein in einem runden Gefäße bloß des Gefäßes wegen rund iſt; denn wäre er ſeinem Weſen nach rund, ſo müßte er auch auſſer dem Gefäße rund ſeyn, welches ſich doch nicht ſo verhält; hingegen iſt das Gefäß auch ohne den Wein rund. Wir nennen daher mit Recht den Wein an ſich, wie er auch auſſer dem Gefäße iſt, Materie, und die runde Figur, die er bloß von dem Gefäße angenommen hat, die Form. Laßt uns aber annehmen, wir haben den Wein nie auſſer dem Gefäße, wie auch dieſes nie auſſer jenem geſehen; wie werden wir hier erkennen, ob der Wein an ſich, oder nur wegen des Gefäßes rund iſt? Hier iſt eben der Fall. Wir können alſo Materie von Form bloß durch die Merkmale der Beſonderheit und Allgemeinheit unterſcheiden. Ich ſehe z. B. einen rothen Gegenſtand im Raume, ich bemerke, daß Raum nicht nur im rothen, ſondern auch in jedem andern ſinnlichen Gegenſtande, den ich je wahrgenommen

habe, anzutreffen ſey; hingegen die rothe Farbe nur in dieſem Gegenſtande angetroffen wird, woraus ich alſo ſchlieſſe, daß die letztere im Gegenſtande ſelbſt, der erſte aber bloß im Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf jeden Gegenſtand, überhaupt gegründet ſeyn müſſe. Aber warum auf jeden Gegenſtand überhaupt? Vielleicht wird ſich noch einſt ein Gegenſtand finden, den ich auch nicht im Raume (oder auch in der Zeit) wahrnehmen werde. Alſo haben wir keinen Grund, die a poſteriori durch Induktion herausgebrachte Allgemeinheit dieſer Vorſtellungen zu einer Nothwendigkeit a priori zu erheben. Es iſt hier nicht etwa wie mit einem Widerſpruche, von dem wir überzeugt ſind; daß er nie gedacht werden kann, weil wir dieſes ſchon an den bloßen Zeichen, ohne zu beſtimmen, was ſie bezeichnen ſollen, erkennen. Hier erkennen wir bloß, daß wir noch bis jetzt keine Anſchauung ohne Zeit und Raum g e h a b t h a b e n, nicht aber, daß wir ſie ohne dieſelbe nicht h a b e n k ö n n e n. Dort erkennen wir die U n m ö g l i c h k e i t. Hier erkennen wir bloß n i c h t die Möglichkeit. Und eben ſo iſt es auch mit den Formen des Verſtandes. Herr Kant ſe tz t bloß das Faktum v o r a u s, aber er b e w e i ſt es nicht. Dieſe Principien bleiben alſo nur w a h r ſ ch e i n l i ch, nicht aber n o t h w e n d i g.

(Seite 15). Denn ſie enthalten kein Mannigfaltiges u. ſ. w.

Die verſchiedenen Beſtimmungen von Zeit und Raum (das Vorhergehende und das Folgende, das Rechte und Linke u. dgl.) machen kein Mannigfaltiges aus, weil ſie bloß verſchiedene Glieder eines Beziehungsbegrifs ſind, und daher ohne einander nicht gedacht werden können.

(Seite 16). Sind ſie aber völlig verſchieden u. ſ. w.

Ich verſtehe darunter das Bewußtſeyn der Verſchiedenheit, das mit dem Bewußtſeyn der Objekte an ſich zugleich entſtehet, d. h. das Bewußtſeyn einer jeden einzelnen Anſchauung an ſich. Denn wenn das Bewußtſeyn der Dinge an ſich ſchon vorher gegangen iſt, können wir allerdings zum Bewußtſeyn ihrer Verſchiedenheit gelangen, wenn ſie auch völlig verſchieden ſind. Wir nehmen z. B. die Dichtigkeit und die Schwere eines Körpers wahr, und bemerken zugleich, daß dieſe völlig verſchieden ſind; aber dieſes ſetzt voraus, daß wir ſchon vorher von der Dichtigkeit an ſich, und der Schwere an ſich einen Begrif (durch Vergleichung verſchiedener dichter und ſchwerer Körper unter einander) erlangt haben. Ehe dieſes aber geſchehen iſt, können wir von der völligen Verſchie-

denheit keinen Begrif erlangen, weil die völlige Verſchiedenheit ein Mangel einer objektiven Einheit iſt, wie ſchon gezeigt worden.

(Seite 17). In einerlei Ort ſeyn iſt keine Beſtimmung des Raumes u. ſ. w. Das Zugleichſeyn u. ſ. w.

D. h. die Dinge, die in einerlei Ort ſind, ſind nicht im Raume in Beziehung auf einander; ſie ſind aber beide im Raume in Beziehung auf ein drittes, das auſſer denſelben iſt. So auch die Dinge, die zugleich ſind, ſind nicht in der Zeit in Beziehung auf einander, wohl aber in Beziehung auf ein drittes das mit beiden nicht zugleich iſt.

(Seite 18). Die ſinnliche Vorſtellung der Verſchiedenheit u. ſ. w.

Nach Baumgarten (Metaphyſik §. 33.) ſind Dinge verſchieden, wenn in dem einen Beſtimmungen ſind, die in dem andern nicht ſind. Dieſer Erklärung zufolge, iſt Verſchiedenheit keine beſondere Form, ſondern ſie iſt zum wenigſten eine Theil-Gegenſetzung. Man kann allenfalls dieſe Erklärung von Verſchiedenheit der Dinge in ſo fern wir von ihnen deutliche Begriffe haben, gelten laſſen, von bloß klaren Begriffen hingegen kann ſie nicht gebraucht werden; weil wir dieſe

in ihre Beſtimmungen nicht auflöſen können, um zu ſehen, ob welche in dem einen ſind, die in dem andern nicht ſind. Geſetzt ein Ding A hat zwei Beſtimmungen a und b, B hingegen nur die eine derſelben a, ſo iſt A von B durch die Beſtimmung b die das erſtere hat, das letztere aber nicht hat, verſchieden. Die Frage iſt aber: wodurch ſind dieſe Beſtimmungen ſelbſt a, b, von einander unterſchieden? (denn wenn ſie es nicht ſind, ſo kann auch das durch ſie beſtimmte A, B, nicht von einander unterſchieden ſeyn). Hier hilft uns die vorige Erklärung zu nichts; weil wir dieſe Beſtimmungen als einfach angenommen haben. Wir müſſen alſo nothwendig annehmen, daß die Verſchiedenheit hier eine beſondere Form iſt (nicht Gegenſetzung). Die Form der Einerleiheit beziehet ſich auf ein objectum logicum d. h. auf einen unbeſtimmten Gegenſtand, weil jeder Gegenſtand überhaupt mit ſich ſelbſt einerlei iſt. Hingegen die der Verſchiedenheit beziehet ſich bloß auf einen reellen Gegenſtand; weil ſie beſtimmbare Gegenſtände vorausſetzt, (indem ein objectum logicum von einem objectum logicum d. h. von ſich ſelbſt, nicht verſchieden ſeyn kann). Die erſtere iſt alſo die Form alles Denkens überhaupt (auch des bloß logiſchen). Die letztere hingegen iſt die

Form alles reellen Denkens, folglich ein Gegenſtand der Transſcendentalphiloſophie. Nun behaupte ich, daß die ſinnliche Vorſtellung oder Anſchauung des Raums in Beziehung auf beſondere ſinnliche Gegenſtände, das ſinnliche Schema oder Bild von der Verſchiedenheit dieſer Dinge iſt; die Anſchauung des Raums in Beziehung auf alle verſchiedene ſinnliche Gegenſtände überhaupt (welcher eigentlich der leere Raum iſt) aber, das Schema der Verſchiedenheit der Dinge überhaupt iſt. Dieſe Form wird aber nur alsdann ſinnlich vorgeſtellt, wenn ſie nicht rein vorgeſtellt werden kann, d. h. wenn die Anſchauung, worauf ſie ſich beziehet, einartig iſt; beziehet ſie ſich hingegen auf verſchiedenartige Anſchauungen, ſo kann ſie rein vorgeſtellt werden. Ich nehme z. B. das Waſſer als einen einartigen Körper, ich ſtelle mir daſſelbe im Raume vor, ich bemerke im Waſſer an ſich keine Verſchiedenheit der Theile (weil es einartig iſt), ich muß dieſe erſt durch einen Schluß heraus bringen (durch Beziehung der Theile auf verſchiedene Gegenſtände am Ufer, z. B. indem ich ſchließe auf folgende Art: Was ſich auf verſchiedene Gegenſtände beziehet, muß ſelbſt verſchiedenartig ſeyn, atqui etc.) Dieſe ſinnliche Vorſtellung der Verſchiedenheit iſt alſo ein Schema

des Begrifs der Verſchiedenheit, d. h. Raum als Anſchauung. Stelle ich mir hingegen lauter verſchiedenartige Dinge vor, (wovon nicht jedes an ſich aus einartigen Theilen beſtehet) ſo habe ich hier bloß den reinen Begrif von Verſchiedenheit, nicht aber ſein Schema, d. h. Raum als Begrif, nicht aber als Anſchauung. Man ſiehet hieraus, daß obſchon Raum als Anſchauung eine bloße Form der Sinnlichkeit iſt, er doch als Begrif eine Form alles Transſcendental-Erkenntniſſes überhaupt iſt; und ſo iſt es auch mit der Zeit beſchaffen, auſſer daß dieſe ſich auch auf Beſtimmungen unſeres Ichs beziehet.

(Seite 18). Und die letztern ſetzen die erſtern voraus u. ſ. w.

D. h. überhaupt; nicht aber in eben denſelben Gegenſtänden, wie es in der folgenden Anmerkung gezeigt werden ſoll.

(Seite 19). Der Unterſchied zwiſchen der abſoluten und relativen Betrachtungsart u. ſ. w.

Nämlich Raum, Ort, Bewegung u. dgl. ſind ihrem Weſen nach bloß relativ; wenn wir ſie aber als abſolut betrachten, ſo ändert dies ihre Natur nicht, es iſt bloß eine Idee von der Vollſtändigkeit der Bedingungen oder von dem Unbedingten

dieſer Vorſtellung, es iſt alſo bloß ein ſubjektives Princip.

(ibid.) Ja ſo gar die Einbildungskraft u. ſ. w.

Nur unter dieſer Vorausſetzung, daß nämlich die Wirkungen der Sinnlichkeit, Einbildung u. ſ. w. eben die Wirkung des Verſtandes und der Vernunft, obgleich mit minderer Vollſtändigkeit iſt, kann die Evidenz der Mathematik dargethan werden, ſonſt aber nicht, wie ich in der Folge zeigen werde.

(Seite 21). Zeit und Raum u. ſ. w. (ſo wohl in Beziehung auf dieſe angenommene Einheit, als in Betracht der immer möglichen Fortſetzung dieſer Syntheſis u. ſ. w.

Man kann die angenommene Einheit als eine Vielheit in Anſehung eines Theils derſelben, (der als eine Einheit betrachtet wird) anſehen. Man kann wiederum die angenommene Vielheit als eine Einheit betrachten, aus deren ſucceſſivem Hinzufügen zu ſich ſelbſt, eine andere Vielheit entſpringt.

(Seite 24). So können auch die Zeitbeſtimmungen ohne die Kategorien von Subſtanz und Accidenz u. ſ. w.

Zeit ſetzt Veränderung voraus, dieſe ſetzt das Beharrliche und das Wechſelnde (Subſtanz und Accidenz) und dieſe wiederum, beſtimmte Gegenſtände, voraus.

(Seite 30). **Das Wort Vorſtellung** u. ſ. w.

Eine Vorſtellung im eigentlichen Verſtande, iſt die Reproduktion von einem Theil einer Syntheſis in Beziehung auf dieſe Syntheſis. Ehe man zum Bewußtſeyn dieſer Syntheſis gelangt, iſt das Bewußtſeyn eines jeden Theils derſelben keine Vorſtellung, ſondern eine Darſtellung, weil ſie ſich alsdann auf nichts auſſer ſich ſelbſt beziehet. So iſt auch das vollſtändige Bewußtſeyn aller Theile der Syntheſis und folglich auch der Syntheſis ſelbſt, keine Vorſtellung ſondern, eine Darſtellung des (Verſtandes) Dings ſelbſt. Es iſt aber zu bemerken, daß ſo wohl das primitive Bewußtſeyn von einem Beſtantheile einer Syntheſis ohne ihn auf dieſelbe zu beziehen, als das Bewußtſeyn der vollſtändigen Syntheſis bloße Ideen ſind, d. h. ſie ſind die beiden Gränzbegriffe einer Syntheſis, indem ohne Syntheſis kein Bewußtſeyn möglich iſt, das Bewußtſeyn der vollſtändigen Syntheſis aber faßt das Unendliche in ſich; folglich iſt es einem eingeſchränkten Erkenntnißvermögen unmöglich. Ich betrachte aber hier bloß die

erſte Art Ideen, d. h. diejenigen, wovon das Bewußtſeyn ſeinen Anfang nimmt; weil wir ihr Daſeyn in uns allem beſtimmten Bewußtſeyn voraus ſetzen müſſen. Die andere Art Ideen hingegen kann von uns nie erreicht werden. Wir fangen alſo mit unſerer Erkenntniß der Dinge von der Mitte an und hören wiederum in der Mitte auf. Wir machen es hier ſo wie z. B. im Rechnen, nach unſerm Zahlenſyſtem, worin wir nach eben denſelben Regeln von der Einheit ſo wohl vorwärts als rückwärts in Beziehung auf eine ausgedehnte Größe (durch die Decimalbrüche) ſchreiten, d. h. wir können uns immer eine größere und eine kleinere Einheit denken, denn nachdem wir bis 10 gezählt haben, denken wir die 10 als eine Einheit und zählen wiederum 10 ſolche Einheiten bis 100 u. ſ. w. d. h. wir denken immer eine größere Einheit, ſo gehen wir auch rückwärts und denken 0, 1, 0,0ₓ1 u. ſ. w. als eine Einheit, d. h. wir denken immer eine kleinere Einheit. Die abſolute Einheit (wie ſie in der reinen Arithmeitik betrachtet wird) iſt eine Idee, die niemals in der Anſchauung (deren Formen Zeit und Raum ſind, welche ins unendliche theilbar ſind) dargeſtellt werden kann. Eben ſo iſt hier auch der Fall. Das abſolute erſte im Bewußtſeyn eines Dinges

iſt eine bloße Idee, wozu wir durch das unendliche Abnehmen deſſelben d. h. niemals in der Anſchauung gelangen.

Ich bemerke ferner, daß es zweierlei Arten unendlich Kleines giebt, nämlich ein ſymboliſches und ein anſchauendes unendlich Kleines. Das erſtere bedeutet einen Zuſtand, wozu ſich ein Quantum immer nähert, worin es aber nie gerathen kann, ohne daß es aufhört zu ſeyn was es iſt, wir können alſo daſſelbe bloß ſymboliſch in dieſem Zuſtand betrachten. Das zweite hingegen bedeutet jeden Zuſtand überhaupt, worin ein Quantum gerathen kann; hier iſt unendlich klein nicht ſo viel als gar kein Quantum, ſondern als kein beſtimmtes Quantum. Ich will es mit Beiſpielen erläutern. Der Winkel, den zwei Parallellinien mit einander machen, der Coſinus eines rechten Winkels u. dergl. ſind von der erſtern Art. Denn wenn ich ſage: der Winkel, den zwei Parallellinien mit einander machen, iſt unendlich klein, ſo iſt die Bedeutung davon dieſe: Je weiter zwei Linien von ihren Anfangspunkten zuſammen kommen, deſto kleiner wird der Winkel, den ſie mit einander machen, und das gehet ſo lange, bis ſie ſich ſo weit von ihrem Anfangs-Punkte entfernen, daß ſie ſich nicht mehr berüh-

ren können, und in dieſem Zuſtand wird der Winkel unendlich klein, aber er hört gänzlich auf Winkel zu ſeyn. So auch wenn ich ſage: der Coſinus eines rechten Winkels iſt unendlich klein, heißt es ſo viel: je größer ein Winkel wird, deſto größer wird ſein Sinus und deſto kleiner ſein Coſinus und dies ſo lange, bis er ein rechter Winkel wird, alsdann iſt ſein Coſinus unendlich klein, d. h. er hört gänzlich auf Coſinus zu ſeyn u. dergl. Daß wir aber dieſe Zuſtände, worin die Quanta niemals gerathen können, dennoch bezeichnen, geſchieht bloß darum, weil ſie Grenzbegriffe ſind, d. h. ein bloß ſymboliſches unendlich kleines. Hingegen bedeutet die Differenziale einer Größe, nicht den Zuſtand worin die Größe aufhört zu ſeyn was ſie iſt, ſondern es bedeutet jeden Zuſtand, worin ſie gerathen kann, ohne Unterſchied, d. h. einen beſtimmbaren aber unbeſtimmten Zuſtand. Wenn ich daher ſage: $dx : dy = a : b$ ſo iſt die Bedeutung nicht: x abſtrahirt von aller Größe verhält ſich zu y abſtrahirt von aller Größe, wie u. ſ. w., weil Nichts zu Nichts kein Größenverhältniß haben kann; ſondern die Bedeutung iſt dieſe: Man mag x ſo groß oder ſo klein annehmen, als man immer will (wenn es nur eine Größe überhaupt hat) ſo folgt immer aus der Gleichung

zwiſchen

zwiſchen dieſen Größen, daß x : y u. ſ. w. Ich nehme alſo hier x omni dabili minus an, woraus folgen wird dx : dy u. ſ. w. (eine Größe iſt bei mir dasjenige, wovon entweder etwas größeres oder etwas kleineres gedacht werden kann, folglich iſt auch das omni dabili majus und omni dabili minus, d. h. das unendlich Große ſowohl als das unendlich Kleine, eine Größe). Das ſymboliſche Unendliche iſt bloß eine Erfindung der Mathematiker, um dadurch ihren Sätzen Allgemeinheit zu verſchaffen. Wenn ſie z. B. gewiſſe Sätze von einem Winkel oder Coſinus überhaupt (er mag ſeyn von welcher Größe er immer will) bewieſen haben, ſo wenden ſie dieſe Sätze auch auf diejenigen Fälle an, wo dieſe Objekte gar keine Größe haben (ob dieſes Verfahren irgend einen Nutzen hat, in Erfindung neuer Wahrheiten, will ich vor jetzt dahin geſtellt ſeyn laſſen). Das reelle unendlich Kleine hingegen iſt zwar eine bloße Form, die nicht als Objekt konſtruirt, d. h. in der Anſchauung dargeſtellt werden kann, aber nichts deſto weniger kann ſie ſelbſt als Objekt (nicht bloß als Prädikat einer Anſchauung) gedacht werden. Von dieſer Art iſt z. B. die abſolute Einheit in der reinen Arithmetik. Dieſe kann keine Form von irgend einer Anſchauung abgeben (indem jede Anſchauung ver-

möge ihrer Formen Zeit und Raum theilbar ins Unendliche iſt, folglich keine abſolute Einheit haben kann) ſo daß daraus ein dadurch abſolut beſtimmtes Objekt entſtehen ſoll. Sie wird aber dennoch als Objekt der reinen Arithmetik ſelbſt betrachtet, weil ſie, obſchon nicht vermindert, doch vermehrt werden kann.

Eben ſo iſt es hier auch. Man denkt zwei Größen (Quanta) die nur in Beziehung auf einander, nicht aber in Beziehung beider auf ein drittes, in Verhältniß ſtehen. Dieſes Verhältniß iſt aber kein unveränderliches Zahlenverhältniß, wie etwa das Verhältniß der Irrationalgrößen iſt, zu einander, ſondern bloß ein allgemeines Funktionsverhältniß, das in Anſehung des vorigen veränderlich iſt. Dieſe heiſſen unendlich kleine Größen, das heißt ſo viel als: ſie ſind gar keine beſtimmte Größen, (daß ſie Größen überhaupt ſind, iſt daher gewiß, weil ſie doch ein allgemeines Funktionsverhältniß zu einander haben). Dieſe Betrachtungsart der Größen iſt nicht nur rechtmäßig, d. h. ſie hat objektive Realität, ſondern ſie iſt auch von großem Nutzen, um dadurch neue Verhältniſſe dieſer Größen zu entdecken; denn da dieſe Größen in einem allgemeinen Funktjonsverhältniß zu einander ſtehen, ſo wird,

wenn die eine derſelben beſtimmt wird, dadurch auch die andere beſtimmt, d. h. ſie bekommen ein Zahlenverhältniß zu einander, dadurch bekommen auch ihre reſpektive Zuſtände ein Zahlenverhältniß zu einander; nun zeigt ſich in der Anſchauung, daß eine dieſer Größen zu einer dritten in dem Verhältniß dieſer reſpektiven Zuſtände zu einander ſtehen muß, und da die eine dieſer Größen ſchon beſtimmt iſt, ſo kann auch dadurch dieſe dritte beſtimmt werden, u. dergl. mehr.

Das metaphyſiſche unendlich Kleine iſt reell, weil Qualität allerdings an ſich abſtrahirt von aller Quantität betrachtet werden kann. Dieſe Betrachtungsart hat auch ihren Nutzen in Auflöſung der Frage: quid juris? indem die reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien ſich niemals auf die Anſchauungen unmittelbar beziehen, ſondern bloß auf ihre Elemente, die Vernunftideen von der Entſtehungsart dieſer Anſchauungen ſind, und vermittelſt dieſer auf die Anſchauungen ſelbſt. Eben ſo wie wir in der höhern Mathematik aus den Differenzialen verſchiedener Größen, die Verhältniſſe dieſer Größen ſelbſt heraus bringen, ſo bringt auch der Verſtand (freilich auf eine dunkle Weiſe) aus den Realverhältniſſen der Differenzialen verſchiedener Qualitäten, die Realverhält-

niſſe dieſer Qualitäten ſelbſt, heraus. Wenn man alſo urtheilt: Feuer ſchmelzt das Wachs; ſo beziehet ſich dieſes Urtheil nicht auf Feuer und Wachs als Objekte der Anſchauung, ſondern auf ihre Elemente, die vom Verſtande im Verhältniſſe von Urſache und Wirkung zu einander gedacht werden. Nämlich: ich halte dafür, daß der Verſtand nicht bloß ein Vermögen hat, allgemeine Verhältniſſe zwiſchen beſtimmten Objekten der Anſchauung zu denken, ſondern auch durch Verhältniſſe Objekte zu beſtimmen. Er kann alſo mit Recht verſchiedene Verhältniſſe a priori auf einander beziehen. So wie z. B. in der Arithmetik der Verſtand aus den allgemeinen Verhältniſſen von Einheit und Vielheit, beſtimmte Zahlenverhältniſſe heraus bringt, auf die er nachher andere Verhältniſſe beziehet, ſo iſt hier auch der Fall. Weiter kann ich mich über dieſe Materie nicht erklären. —

(Seite 34). Folglich muß dieſes △ vom Verſtande in Anſehung aller möglichen Konſtruktionen niemals als ſchon entſtanden u. ſ. w.

D. h. der Verſtand denkt das Dreieck in Anſehung ſeiner Größe unbeſtimmt. Die Einbil-

dungskraft hingegen kann es nicht anders, als beſtimmt vorſtellen, dieſe hat alſo die beſtimmte Anſchauung ſelbſt. Jener aber die Regel oder Entſtehungsart derſelben zum Gegenſtande.

(Seite 35). Soll der Verſtand eine Linie denken, ſo muß er ſie in Gedanken ziehen. Soll man aber in der Anſchauung eine Linie darſtellen, ſo muß man ſie ſich als ſchon gezogen vorſtellen u. ſ. w.

In dem Begrif von Linie im Verſtande iſt keine beſtimmte Größe enthalten, folglich wenn er ſie unter einer beſtimmten Größe denken ſoll, ſo muß er ſie erſt durch Hülfe der Einbildungskraft dahin ziehen. Die Anſchauung einer Linie hingegen, enthält ſchon eine brſtimmte Größe in ſich, folglich bleibt ihr in dieſem Betracht nichts mehr zu thun übrig.

(Seite 36). Reine Begriffe u. ſ. w. bis zu Ende Seite 37. iſt eine Entwickelung des Begrifs der Formen, deren Gebrauch (Seite 38) erklärt werden ſoll. Eigentlich iſt es eine Anmerkung zu S. 56. das durch ein Verſehen hieher gerathen iſt.

(Seite 38). Ja ſo gar die Möglichkeit derſelben unbegreiflich iſt u. ſ. w.

Die Möglichkeit eines ſynthetiſchen Satzes kann nur durch ſeine Wirklichkeit (ſeinen wirklichen Gebrauch) dargethan werden. Ehe ich z. B. eine gerade Linie konſtruire, d. h. in einer Anſchauung darſtelle, kann ich zwar dieſelbe als die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten denken; weil eine gerade Linie ſeyn, und die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten ſeyn, einander nicht widerſpricht. Ich habe aber alsdann keinen Grund, ſie als die kürzeſte, vielmehr als anders wirklich zu denken; weil auch: eine gerade Linie ſeyn, und nicht die kürzeſte ſeyn, keinen Widerſpruch enthält. Ja es iſt ſogar zu zweifeln, ob nicht bei genauer Erklärung einer geraden Linie ſich zeigen wird, daß der Satz: eine gerade Linie u. ſ. w. in der That einen Widerſpruch enthält. Da aber dieſer Satz in einer wirklichen Konſtruktion gebracht wird, ſo erhellet hieraus, daß er nicht bloß keinen Widerſpruch enthält, ſondern auch daß er einen objektiven Grund hat.

(Seite 39). Was er nämlich ſelbſt darin zum Behuf der Erfahrungsſätze hinein gebracht hat u. ſ. w.

Die Formen der Urtheile in Beziehung auf beſtimmbare nicht aber auf beſtimmte Gegenſtände, haben bloß einen ſubjektiven, aber keinen objektiven Grund (ſie ſind bloß verſchiedene Arten, reelle Gegenſtände überhaupt, nicht aber dieſe oder jene beſtimmte Gegenſtände, zu denken). Nur dadurch alſo, daß der Verſtand zu dieſen objektiven Formen hinzu thut, iſt er im Stande, Objekte und ihre Verhältniſſe unter einander zu denken, d. h. Erfahrungsſätze zu machen.

(Seite 40). Jeder mögliche Gegenſtand kann Urſache von etwas ſeyn u. ſ. w.

Siehe Kritik der reinen Vernunft, S. 189. Meine Meinung darüber ſiehe in der kurzen Ueberſicht.

(Seite 56). Rein iſt u. ſ. w.

Sagt man: dieſer Erklärung zufolge, haben wir gar keine reine Erkenntniß; weil der Satz des Widerſpruchs bloß ein negatives Kriterium (conditio ſine qua non) der Erkenntniß iſt, ſo antworte ich hierauf: daß wir in der That keine völlig reine Erkenntniß haben, aber wir haben auch dieſe nicht nöthig. Zum Gebrauche unſerer Vernunft iſt die hypothetiſche Setzung der Grundſätze hinreichend. Zum praktiſchen Gebrauche ſind auch vermiſchte Grundſätze hinrei-

chend; weil dasjenige, was daraus hergeleitet und dadurch beſtimmt wird, von eben derſelben Art iſt. Ja wir haben ſo gar einen Grund aus der Allgemeinheit der Sätze dieſer Art auf ihre Nothwendigkeit zu ſchließen, indem wir annehmen: daß dieſe bei uns bloß ſynthetiſche, bei einem höhern Verſtande analytiſche Sätze ſeyn müſſen.

(Seite 57). Sie ſind keine Einheiten, wodurch das Mannichfaltige der Anſchauung verknüpft wird, ſondern ſelbſt ein Mannichfaltiges, welches durch Einheit verknüpft wird u. ſ. w.

Dieſe iſt nämlich die Einheit der Apprehenſion der Einbildungskraft, wodurch das gleichartige Mannichfaltige zu einer einzigen Anſchauung wird.

(Seite 58). Aber ſeine Möglichkeit iſt bloß problematiſch u. ſ. w.

Dieſes wird manchem ſeltſam genug vorkommen, daß ich nämlich wider den bekannten metaphyſiſchen Satz: alles Wirkliche iſt möglich, behaupte: daß wenn ſchon die Farbe wirklich, dennoch ihre Möglichkeit bloß problematiſch iſt. Man bedenke aber, daß der bloße Mangel eines Widerſpruchs noch kein Denken eines reellen Objekts

giebt, und obſchon im vorliegenden Falle das Objekt reell iſt, ſo iſt es nur in Anſehung des Anſchauungs- nicht aber des Denkensvermögens reell. Die Möglichkeit der Farbe als Objekt des Verſtandes bleibt daher bloß problematiſch.

(Seite 58). Eine Wurzel von zwei u. ſ. w.

Daß es keinen Widerſpruch enthält, daß zwei eine Wurzel haben ſoll, glaube ich, wird mir jeder zugeben, und wenn man ſagt: es giebt keine Zahl aus deren Produkt mit ſich ſelbſt die Zahl 2 entſpringt, ſo heißt es ſo viel als: wir finden unter allen möglichen Zahlen keine, die dieſer Bedingung entſpricht. Wir erkennen alſo dadurch, daß die Zahl 2 nicht auf dieſe Art entſtanden iſt. Hingegen $\sqrt{-a}$ enthält einen Widerſpruch; denn es heißt ſo viel: eine Zahl, aus deren Produkt mit ſich ſelbſt, $-a$ entſpringt; hier brauche ich nicht erſt (wie bei den irrazionalen Wurzeln) Proben zu machen, ob dieſe oder jene Zahl dieſer Bedingung entſpricht oder nicht, ſondern ich bin ſchon a priori überzeugt, daß es keine Zahl von dieſer Art geben kann; weil aus keinem Produkt einer Zahl mit ſich ſelbſt ein Minus entſpringen kann.

(Seite 62). Wollen wir die Sache genauer betrachten u. ſ. w.

Mancher ſchulgerechte Profeſſor, der etwas von der Frage: quid juris? vernommen hat, (wenn ich nur die Ehre haben ſollte, von dieſen Herren geleſen zu werden, welches ich mir nicht verſprechen darf) wird hier, den Kopf ſchüttelnd, ausrufen: ein ſeltſamer Einfall! die Frage: quid juris? auf die Frage: de commercio animi et corporis, zu reduziren! Aber was manchem Profeſſor als ſeltſam vorkömmt, braucht nicht deswegen in der That ſeltſam zu ſeyn. Er bedenke nur, daß er ſo wenig von Seele als von Körper als noumena, einen Begrif hat, und daß man nur verſchiedene Arten des Bewußtſeyns durch dieſe Namen unterſcheidet, nämlich das Bewußtſeyn der Formen a priori, heißt Seele; das Bewußtſeyn von etwas bloß Gegebenem aber heißt Materie, und die Verknüpfung beider bringt dasjenige, was man dieſe oder jene Subſtanz nennt, hervor. Nun möchte ich gerne wiſſen, ob man einen haarbreiten Unterſchied zwiſchen den von mir verglichenen Fragen ausfindig machen kann? Uebrigens geſtehe ich gern, daß nicht Ariſtoteles, nicht Karteſius, nicht Leibniz, ſammt ihren reſpektiven Anhängern dieſe Frage in dieſem Sinne genommen haben. Bei ihnen hatte dieſelbe die bloße philoſophiſche Neugierde zum Grunde, ſie war bei ihnen

ein Gegenſtand der angewandten, nicht der transſcendentalen Philoſophie; bei ihnen war ihre Bedeutung dieſe: wir erkennen aus der Erfahrung zweierlei tota von Erſcheinungen (die nach ihrer Vorausſetzung zweierlei Arten Accidenzen von zweierlei Arten Subſtanzen ſeyn mußten), die auf das genaueſte zuſammen hängen, ſo daß jede beſtimmte Accidenz der einen eine ihr korreſpondirende Accidenz der andern immer begleitet. Wie ſollen wir dieſes nach den allgemeinen Naturgeſetzen (das ebenfalls a poſteriori ſind) erklären? Die Bedeutung der Frage: quid juris? bei Kant aber iſt dieſe: wir wiſſen aus der Erfahrung, daß wir beſtimmte Formen des Denkens a priori mit beſtimmten Gegenſtänden a poſteriori auf eine nothwendige Art verknüpfen, ſo lange wir aber an den Gegenſtänden nichts a priori ausfindig machen, iſt dieſes unmöglich, und daher dieſe nothwendige Verknüpfung eine bloße Illuſion. Was iſt alſo dasjenige a priori, wodurch wir berechtigt ſind, dieſelbe für reell auszugeben? Was mich anbetrift, ſo lege ich auch ein Faktum zum Grunde, aber nicht ein Faktum, das ſich auf Gegenſtände a poſteriori (weil ich dieſes bezweifle), ſondern ein Faktum, das ſich auf Gegenſtände a priori (der reinen Mathematik) beziehet, wo wir

Formen (Verhältniſſe) mit Anſchauungen verknüpfen, und da dieſes Faktum unbezweifelt iſt, und ſich auf Gegenſtände a priori beziehet, ſo iſt es gewiß möglich, und wirklich zugleich. Meine Frage iſt aber: wie iſt es begreiflich (Quid juris heißt bei mir ſo viel als quid rationis? weil dasjenige rechtmäßig iſt was geſetzmäßig iſt, und in Anſehung des Denkens iſt dasjenige rechtmäßig, was den Geſetzen des Denkens oder der Vernunft gemäß iſt). Hr. Kant zeigt bloß die Möglichkeit ſeines Faktums, das er bloß vorausſetzt. Mein Faktum hingegen iſt gewiß, es iſt auch möglich. Ich frage bloß: was für eine Hypotheſe muß ich annehmen, wodurch es begreiflich werden könnte? Meine Frage hat alſo wie die andere, womit ich ſie verglichen habe, bloß in einer philoſophiſchen Neugierde ihren Grund, ſie gehört alſo nicht zur Transſcendentalphiloſophie. Da aber meine Auflöſung allgemein iſt, folglich auch in Beziehung auf Gegenſtände der Transſcendentalphiloſophie gebraucht werden kann, und auſſer dieſem ſie bei mir durch die Kantiſche Frage, die nur die Transſcendentalphiloſophie betrift, veranlaßt worden iſt, ſo glaubte ich berechtigt zu ſeyn, ſie hier anzubringen.

(Seite 64). **Wir nehmen an u. ſ. w.**

Mancher Leſer wird glauben, hier den Spinozismus zu erblicken. Um alſo allen Mißdeutungen dieſer Art vorzubeugen, will ich mich hier ein für allemal erklären: daß ich Vorſtellung oder Begrif eines Dinges mit dem Dinge ſelbſt, oder was zu ſeiner Exiſtenz gehört, für nicht ſo heterogen halte, als man gemeiniglich glaubt; ſondern bei mir iſt das Ding ſelbſt auſſer ſeiner Vorſtellung oder ſeiner Exiſtenz: Complementum poſſibilitatis d. h. das was zu ſeiner Möglichkeit gehört, ohne daß wir es einſehen. Die Realität dieſer beruhet bloß auf der Negation oder Einſchränkung von jener. Bei einem unendlichen Verſtande iſt alſo das Ding und ſeine Vorſtellung Eins und Ebendaſſelbe. Eine Idee iſt eine Methode, einen Uebergang von der Vorſtellung oder dem Begriffe eines Dinges zum Dinge ſelbſt zu finden; ſie beſtimmt zwar kein Objekt der Anſchauung, aber ſie beſtimmt doch ein reelles Objekt, deſſen Schema das Objekt der Anſchauung iſt z. B. das Schema zu der Idee eines unendlichen Verſtandes iſt unſer Verſtand. Dieſes Schema deutet hier auf die Idee, und die Idee auf das Ding ſelbſt oder auf ſeine Exiſtenz, ohne welche dieſe Idee und ihr Schema ſelbſt unmöglich

wären. Ich weiche alſo in dieſen zwei Hauptſtücken von Hrn. Kants Meinung ab. 1) Daß ich anſtatt der drei Ideen, die er annimmt, eine einzige für hinreichend halte (die Idee eines unendlichen Verſtandes). 2) Anſtatt daß Herr Kant dergleichen Ideen für gar keine Objekte unſerer Erkenntniß hält, ich ſie zwar für keine Objekte der Anſchauung, wohl aber für Objekte des Verſtandes, die, wenn ſchon nicht an ſich (unmittelbar) dennoch vermittelſt ihres Schema's (was von ihnen in der Anſchauung gegeben iſt) als beſtimmte Objekte des Denkens von uns erkannt werden.

Ich unterſcheide mich alſo von Hrn. Kant bloß darin, daß ich anſtatt drei Ideen, die er annimmt, eine einzige Idee (eines unendlichen Verſtandes) annehme, und daß ich dieſer Idee objektive Realität beilege zwar nicht an ſich betrachtet (denn dieſes iſt wider die Natur einer Idee), ſondern bloß in ſo fern ſie durch die Objekte der Anſchauung auf mannichfaltige Art, objektive Realität für uns bekömmt. Und auch umgekehrt, nämlich die Anſchauungen bekommen nur dadurch objektive Realität, weil ſie ſich zuletzt in dieſer Idee auflöſen müſſen. Denn dieſe haben (wie Hr. Kant ſelbſt bewieſen hat) nur dadurch, daß ſie durch reine Begriffe a priori verknüpft werden, objektive

Realität. Nun aber dringt der Verſtand (oder nach Hrn. Kant, die Vernunft) in dieſen Begriffen auf die abſolute Totalität; folglich ob ſchon dieſe Totalität bei uns unerreichbar iſt, ſo gehört ſie doch ſo gut zum Weſen des Verſtandes, als dieſe Begriffe überhaupt.

Der Grundriß dieſes Syſtems alſo, wie ich ihn hier entworfen habe, nicht ſein Name, muß geprüft und alsdann entweder gebilligt, oder zu welcher Strafe man will, verdammt werden. An flamma, an mari adriatico? Und doch flüſtert mir mein Genius zu, was die Sybilla von Horaz divinirt hat: Hunc neque dira venena, nec hoſticus auferet enſis .... Garrulus hunc quando conſumet cumque etc. Gegen dieſen hilft freilich kein Präſervativ; alſo für jetzt mag dieſes hinreichend ſeyn.

(Seite 66). Hieraus entſpringt in der Anſchauung ein Dreieck u. ſ. w.

Man könnte mir hier die Einwendung machen, daß nur unter der Vorausſetzung, daß zwei dieſer Linien zuſammengenommen größer, als die dritte ſind, daraus ein Δ entſtehen kann, ich folglich nicht mit Recht die Vorausſetzung ſelbſt zum Grunde ihres Beweiſes legen kann.

Man merke aber, daß ich nicht dieſen ſynthetiſchen Grundſatz: Aus drei Linien, deren zwei zuſammengenommen größer als die dritte ſind, kann ein △ entſtehen, zum Grunde meines Beweiſes gelegt habe, ſondern bloß dieſen: aus drei Linien überhaupt (ohne die Bedingung derſelben zu beſtimmen) kann ein △ entſtehen, und hieraus beweiſe ich erſt die Bedingung dieſer drei Linien, daß nämlich zwei derſelben zuſammengenommen größer, als die dritte ſeyn müſſen, woraus zugleich mein Satz folgt, daß nämlich zwei Linien größer, als eine Linie zwiſchen eben denſelben zwei Punkten iſt; und ob ſchon der Satz ſelbſt, den ich zum Grunde gelegt habe, bloß ſynthetiſch durch eine reine Anſchauung dargethan werden kann, ſo bin ich doch durch dieſen meinen Beweis einen Schritt weiter gekommen, indem ich die Bedingung der drei Linien, die nach Herrn Kant bloß ſynthetiſch in der Anſchauung, nach meiner Art aber analytiſch beſtimmt werden.

(Seite 70). Welche Ahndung, wie ich glaube u ſ. w.

Es iſt bekannt, daß um den Beweis eines geometriſchen Lehrſatzes, oder die Auflöſung einer Aufgabe zu finden, man bisher noch keine allgemeine

meine Methoden hat entdecken können, ſondern es kommt hier bloß auf gewiſſe Kunſtgriffe in Ziehung der ſogenannten Vorbereitungslinien an. Nun kann man aber Gott weiß, wie viel, dergleichen ziehen, ſie auf mannigfaltige Art, ſowol unter einander als mit den ſchon gegebenen, verknüpfen, und doch dadurch dieſen Endzweck entweder gar nicht, oder erſt nach vielem Herumirren erreichen. Es gehört alſo Genie, d. h. eine Art Ahndung oder Inſtinkt dazu, um gewiſſen Linien zum voraus es anzuſehen, daß ſie diejenigen ſind, die ohne allen Umſchweif zum verlangten Endzweck führen. Newton in ſeiner Arithm. univerſ. Sect. IV, C. I. §. 17. ſagt: „Schemata plerum„que ſunt conſtruenda, idque ſaepiſſime conducendo „aliquas ex lineis donec ſecent alias, aut ſint aſſigna„tae longitudinis: vel ab inſigniori quolibet puncto „ducendo lineas aliis parallelas, aut perpendiculares, „vel inſigniora puncta conjungendo, ut et aliter non„nunquam conſtruendo, prout exigunt ſtatus proble„matis, et theoremata quae ad ejus ſolutionem adhi„bentur. Quemadmodum ſi duae non concurrentes „lineae datos angulos cum tertia quadam efficiant, „producimus forte ut concurrentes conſtituant trian„gulum, cujus anguli et proinde laterum ratio dantur. „Vel ſi quilibet angulus detur, aut ſit alicui aequalis, „triangulum ſaepe complemus ſpecie datum aut alicui

„ſimile, idque vel producendo aliquas ex lineis in Sche-
„mate vel ſubtenſam aliter ducendo. Si triangulum „ſit obliquo-angulum, in duo rectangula ſaepe ſolvimus „dimittendo perpendiculum. Si de Figura multilateri „agatur, reſolvimus in triangula, ducendo lineas dia-„gonales, et ſic in caeteris; ad hanc metam ſemper col-„limando ut, ſchema in triangula vel data vel ſimilia „vel rectangula reſolvatur.“ Dieſes alles hat ſeine Richtigkeit, aber ich glaube doch, daß man ein Newton ſeyn muß, um ſich dergleichen Vorſchriften zu Nutze machen zu können. Newtons Vorſchriften zum Erfinden in der Mathematik kommen mir, wie Klopſtoks Vorſchriften zur höheren Dichtkunſt, vor. Lukrez hat nicht ſo ganz Unrecht, wenn er die Erfinder mit den Spürhunden vergleicht. Ut canes etc.

(Seite 71). Woher weiß man bei der Wahrnehmung der Folge von b auf a u. ſ. w.

Dieſe Frage will zweierlei ſagen. 1) Geſetzt, daß wir die Folge von b auf a als objektiv erkennen, wodurch wir berechtigt ſind, ſie der Kategorie von Cauſalität zu ſubſumiren, d. h. ihr die Nothwendigkeit nach einer Regel beyzulegen (weil ohnedas dieſe Folge nicht objektiv ſeyn wird), ſo iſt die Frage: woran erkennen wir, daß die Folge von b auf a, nicht aber von c auf a objektiv iſt?

z. B. der Ofen in der Stube iſt geheizt worden, wir bemerken, daß darauf die Luft in der Stube warm geworden, und daß drauſſen ein Schnee gefallen iſt; man kann alſo die beiden Folgen mit gleichem Rechte als objektiv oder als ſubjektiv annehmen. Was für einen Grund haben wir alſo, die Erwärmung der Stubenluft als objektive, und das Fallen des Schnees als ſubjektive Folge zu betrachten? Ich glaube, wenn man den Gemeinſinn zu Rathe zieht, ſo werden beide Folgen in der That als objektiv betrachtet, man ſagt nicht bei dieſer Gelegenheit: es kommt mir vor, als wenn (in Folge auf das Vorhergehende) Schnee fiele, ſondern abſolut: es fällt Schnee; ſo wenig, als man ſagt: es kommt mir vor, als wäre (dadurch) die Stube warm, ſondern: ſie iſt warm. Wird man ſagen, daß man dieſes daran erkennt, weil wir aus öfterer Erfahrung wiſſen, daß dieſe Erwärmung auf das Heizen des Ofens folgt, niemals aber demſelben vorhergehet, hingegen das Fallen des Schnees auch demſelben zuweilen vorhergehet: ſo wird der Gebrauch des Satzes von Urſache, d. h. ſeine Anwendung auf beſondere Gegenſtände bloß auf der Erfahrung beruhen, welches eben David Humes Behauptung iſt. Was hilft nus die allgemeine Regel a priori, daß ſowol b als c

müſſen auf etwas nach einer Regel folgen (wenn dieſe Folge objektive Realität haben ſoll), da wir doch erſt aus der Erfahrung lernen müſſen, ob es b oder c ſey, das in Beziehung auf a dieſer Regel ſubſumirt werden muß? 2) kann das erſte Faktum ſelbſt geleugnet werden, daß wir nämlich irgend eine Folge als objektiv betrachten; es kann alles ein Traum ſeyn, und alsdann wird nicht nur der Gebrauch von dem Begriffe von Urſache in beſondern Fällen, ſondern ſein Gebrauch überhaupt keine objektive Realität haben, weil wir in der That keine objektive Folge haben.

Nach meiner Theorie hingegen (ſiehe kurze Ueberſicht des ganzen Werkes) iſt der Begrif von Urſache nicht bloß eine Bedingung der Erfahrung, ſondern ſelbſt der Wahrnehmung; folglich mag die Objektivität der Folge immerhin bezweifelt werden, ſo iſt erſtlich der Begrif im Allgemeinen objektiv in Beziehung auf die wirkliche Wahrnehmung, die niemand in Zweifel ziehen wird. Ich drücke nämlich den Satz von Urſache ſo aus: Wenn a vorhergehen und b (in der Wahrnehmung) darauf folgen ſoll, ſo müſſen a und b unter der Regel vom Verhältniſſe des Maximum der Einerleyheit mit einander ſtehen, weil ſonſt bei Wahrnehmung des b keine Reproduktion des a, folglich keine Be-

ziehung der Folge zwiſchen ihnen möglich wäre. Zweitens beſtimmt dieſe Regel zugleich den Gebrauch deſſelben; ich halte nämlich darum b, aber nicht c für Wirkung von a, weil das erſtere dieſer Regel gemäß iſt, das letztere aber nicht. Und wenn ſchon ich auch dieſes als eine Folge von a betrachte, ſo geſchieht es nicht unmittelbar, ſondern durch Beziehung des Zugleichſeyns mit jenem, welches eine Folge von a iſt.

(Seite 75). Die materielle Vollſtändigkeit u ſ. w.

Dieſer Erklärung zufolge giebt es in der Mathematik ſowol Verſtandes- als Vernunftideen. Die Differenzialgrößen ſind von der erſteren Art; denn ſie ſind reelle Objekte, die durch Bedingungen a priori beſtimmt ſind, ſie können aber nicht konſtruirt, d. h. in der Anſchauung dargeſtellt werden, weil ſie (indem ſie bloß durch ein allgemeines Funktionsverhältniß, das als Zahlenverhältniß ſich beſtändig ändert, ausgedrückt werden) abſtrahirt von aller Größe betrachtet werden müſſen; ſie ſind alſo Verſtandesideen. Hingegen ſind z. B. die Aſymptoten einer krummen Linie keine reelle Objekte, ſondern bloße Gränzbegriffe, ſie bedeuten etwas, wozu man ſich immer näheren, aber das man nie erreichen kann, nicht bloß in Anſehung

einer empiriſchen, ſondern auch in Anſehung einer reinen Konſtruktion. Von dieſer Art iſt auch eine irrationale Wurzel. Sie ſind alſo Vernunftideen. (Seite 77). Die Reihe, wodurch man eine irrationale Zahl ausdrückt ꝛc.

Mancher Leſer wird glauben, hier einen Widerſpruch zu finden, indem ich in voriger Anmerkung eine irrationale Zahl für eine Vernunftidee ausgegeben habe; hier aber zähle ich die Reihe, womit man eine irrationale Zahl ausdrückt, unter die Verſtandesideen. Man bemerke aber, daß es einen Unterſchied giebt, zwiſchen einer irrationalen Zahl, und der Reihe, wodurch ſie ausgedrückt wird. Die erſtere iſt als Objekt unmöglich, weil man beweiſen kann, daß ihr keine ganze und auch keine gebrochene Zahl entſprechen kann, folglich iſt ſie bloß eine Vernunftidee von der Gränze der Näherung zu einer Zahl. Sie iſt aber deswegen nicht Nichts; denn wenn ſchon ſie keine Zahl iſt, ſo iſt ſie doch eine geometriſche Größe, die angegeben werden kann. Unter der Reihe, wodurch ſie ausgedrückt wird, verſtehet man nicht die Summe aller Glieder nach irgend einer Einheit, ſondern man verſtehet bloß darunter folgende Vorſchrift: Man theile die Linie, wodurch ſie vorgeſtellt wird, in n Theile, und nehme den Theil

n; hernach theile man ſie wieder in o Theile, und nehme den Theil o und addire ihn zu n, aber nicht wie eine Zahl zu einer andern, ſo daß die Summe wieder eine Zahl wird, ſondern wie eine Linie zu der andern. Wenn z. B. der erſte Theil ein Drittheil, und der andere ein Viertheil iſt, ſo ſoll man nicht ihre Summe addiren, ſo daß daraus (auf eine Einheit reduzirt) $\frac{7}{12}$ entſpringen ſollte, ſondern bloß, daß man beide Linien in eine zuſammennehmen ſoll. Sind alſo die Theile unendlich, ſo iſt dieſe Theilung, in Beziehung auf ein endliches Weſen, unmöglich, nicht aber an ſich. Die Summe aller Theile, ihre Anzahl mag endlich oder unendlich ſeyn, iſt immer dem Ganzen gleich. Iſt ihre Anzahl unendlich, ſo kann ihre Summe nicht als Zahl, wohl aber als Linie angegeben werden.

(Seite 79). *Und ſo ſind auch die Aſymptoten einer krummen Linie u. ſ. w.*

Nämlich die Regel der Aſymptoten iſt dieſe: jeder Theil derſelben muß der krummen Linie näher, als der ihm vorhergehenden ſeyn, ohne doch dieſelbe zu erreichen. Dieſe Regel auf jeden möglichen Theil ins Beſondere zu beziehen, iſt eine Verſtandesidee; denn in Beziehung auf jeden Theil ins Beſondere enthält ſie etwas *in prakti-*

kables, aber nichts unmögliches; denn die Bedeutung iſt dieſe: ziehe erſtlich den Theil a, hernach b, hernach c u. ſ. w. ohne Aufhören nach dieſer Regel. Hingegen iſt dieſe Regel auf alle mögliche Theile (die als ſchon gezogen angenommen werden) angewendet, eine Vernunftidee, weil ſie etwas Unmögliches enthält, indem ſie die Allheit der Theile als vollendet und nicht vollendet zugleich vorſtellt; folglich bedeutet dieſe Allheit kein Objekt (nicht einmal eines unendlichen Verſtandes), ſondern bloß die Näherung zu einem Objekte.

(Seite 81). Die ſubjektive Ordnung ꝛc.

Ich verſtehe nicht darunter die Ordnung der Zeit, ſondern die Ordnung der Natur, d. h. nicht dasjenige iſt hier eher, als das andere, was der Zeit nach demſelben vorhergehet, ſondern was der Natur der Denkbarkeit nach demſelben vorausgeſetzt werden muß. Die ſubjektive Ordnung iſt alſo 1) Sinnlichkeit, ohne welche wir gar kein Bewußtſeyn haben, und welche die Materie deſſelben ausmacht; 2) Anſchauung oder Verknüpfung von Materie und Form der Sinnlichkeit; 3) Verſtandesbegriffe, oder Verknüpfung von Formen des Denkens und der Anſchauungen, oder Verknüpfung der Anſchauungen durch Formen

des Denkens; 4) Vernunftideen, oder die Formen des Denkens an ſich als Objekte betrachtet.

Die objektive Ordnung (eines uneingeſchränkten Erkenntnißvermögens) iſt 1) Verſtandesideen, hier iſt keine Sinnlichkeit, keine Anſchauung, ſondern nur die Vorſtellungen aller möglichen Dinge. 2) Verſtandesbegriffe, wodurch dieſe in einer Einheit der Apperzeption verknüpft werden. 3) Vernunftideen, oder die Vorſtellung dieſes Erkenntnißvermögens ſelbſt, als abſolute Subſtanz, oberſte Urſache u. ſ. w.

(Seite 84). Wenn eine Syntheſis u. ſ. w.

Daß nicht jeder Theil einer Syntheſis zugleich als Subjekt und als Prädikat in Beziehung auf den andern Theil, betrachtet werden kann, zeigt ſchon der Sprachgebrauch. Z. B. man kann wohl ſagen: ein viereckigter Tiſch, nicht aber ein tiſchichter Viereck. Eine ſchwarze Linie, nicht aber ein linigtes Schwarz u. dergl. Wo mag der Grund davon liegen? Will man ſagen, (wie man in der That vorgiebt) das Allgemeine iſt Prädikat, und das Beſondere Subjekt einer Syntheſis? Aber warum iſt Viereck allgemeiner als Tiſch? etwa darum, weil nicht nur ein Tiſch, ſondern auch eine Thüre, ein Fenſter, u. ſ. w. viereckigt ſeyn kann; aber ſo kann auch

nicht nur ein Viereck, ſondern auch ein Cirkel, ein Dreyeck u. ſ. w. Tiſch ſeyn, und ſo iſt es auch mit dem zweiten Beiſpiele beſchaffen; ſchwarz kann mehreren Dingen zukommen, als der Linie, aber auch Linie kann mehreren Dingen, als dem Schwarz zukommen. Der Grund iſt alſo nothwendig der von mir angegebene; nämlich: Subjekt iſt derjenige Theil einer Syntheſis, der auch an ſich eine Syntheſis ausmacht, daher er auch an ſich, ohne Beziehung auf den andern Theil, als Objekt gedacht werden kann. Prädikat aber iſt der andere Theil, der an ſich keine Syntheſis ausmacht, daher er bloß als Beſtandtheil einer Syntheſis, nicht aber an ſich als Objekt gedacht werden kann.

(Seite 88). Ein abſtrakter Begrif macht natürlicher Weiſe einen andern abſtrakten Begrif nothwendig u. ſ. w.

Zur Erläuterung dieſes, denke man ſich einen rechten Winkel. Z. B. Von dieſer Syntheſis könnte ich keinen Begrif haben, wenn ich nicht von jedem ihrer Baſtandtheile, nämlich von Winkel an ſich, und dem Rechtſeyn an ſich, einen Begrif hätte. Daher ſo bald der eine derſelben als ein abſtrakter Begrif möglich iſt, muß auch der an-

dere als ein ſolcher möglich ſeyn. In der Anſchauung aber kann ſo wenig Winkel an ſich (ohne alle Beſtimmung) als das Rechtſeyn an ſich dargeſtellt werden. Es iſt aber doch zwiſchen dieſen beiden ein Unterſchied, nämlich daß Winkel an ſich, ob wohl nicht in der Anſchauung dargeſtellt, dennoch durch dieſelbe als Objekt (wovon etwas Beſtimmtes prädicirt werden kann) gedacht wird. Hingegen das Rechtſeyn an ſich, nicht nur in der Anſchauung nicht dargeſtellt, ſondern auch nicht einmal als Objekt gedacht wird (indem davon nichts Beſtimmtes prädicirt werden kann). Das erſtere iſt alſo Subjekt, das letztere aber Prädikat dieſer Syntheſis.

(Seite 90). Oder noch kürzer u. ſ. w.

Im erſten Beweiſe habe ich die Folgen beider Syntheſes und daraus die Unmöglichkeit der Gemeinſchaft eines Prädikats in verſchiedenen Subjekten gezeigt. Hier ſetze ich die Folgen einerlei, und zeige eben dieſe Unmöglichkeit, dadurch daß unter dieſer Vorausſetzung, dieſe Folgen nicht der einen oder der andern Syntheſis an ſich, ſondern dem beiden gemeinſchaftlichen, eigen ſind, und alsdann iſt (meiner Erklärung zufolge) dieſes Gemeinſchaftliche das Subjekt beider Syntheſes,

wider die Vorausſetzung. Dieſes wird (Seite 89) noch weiter ausgeführt. Der Satz, den ich hier behaupte, ſcheint parador zu ſeyn, daher habe ich mich bemühet, ihn auf verſchiedene Arten darzuthun, ſonſt könnte ich mich freilich hierin kürzer faſſen.

(Seite 93). Bei Begriffen iſt Subjekt das Allgemeine u. ſ. w.

Im vorigen Beiſpiele von dem Begriffe eines rechten Winkels, iſt das Subjekt Winkel, welches das Allgemeine iſt, weil er ſo wohl recht als ſchief ſeyn kann, hingegen recht das Beſondere, weil, wie ſchon gezeigt worden, dieſes Prädikat nur dem einen Subjekt zukommen kann. Denn wenn ich ſchon geſagt habe, daß auch jedes Subjekt nur ein Prädikat haben kann, ſo kann es, obſchon nicht nicht zugleich, doch disjunktive, mehrere Prädikate haben. Hingegen kann ein Prädikat auch disjunktive nicht mehrere Subjekte haben.

(Seite 94). Und wenn ich ſage ein Menſch iſt ein Thier u. ſ. w.

Nachdem ich dieſes geſchrieben hatte, fand ich eben den Gedanken in Hrn. Ploucquet's Methodus calculandi in logicis; daß nämlich ein Urtheil nur einen Begrif enthält, und ob man

ſchon dagegen proteſtirte (Briefe über die deutſche Litteratur 217.) ſo hatte doch Herr Plouquet recht. Ich will dieſe ganze Stelle herſetzen. Er ſagt nämlich (n. 14): „Intellectio *identitatis* ſub„jecti et praedicati eſt affirmatio.“ Hierauf in einer nota ad N. 14. ſagt er: „*omnis circulus eſt linea* „*curva.* Quae propoſitio logice expreſſa haec eſt: „*omnis circulus eſt quaedam linea curva.* Quo „pacto id quod intelligitur in ſubjecto, ſive norim, „ſive non norim, praeter circulum dari quoque alias „curvarum ſpecies, verum tamen eſt *quandam* lineum „curvam, ſenſu *comprehenſivo* ſumtam, eſſe *omnem* „circulum, ſeu *omnem* circulum eſſe *quandam* line„am curvam. Dum enim cogito quid ſibi velit haec „praepoſitio: *omnis circulus eſt quaedam linea* „*curva*, intelligo me nihil aliud concipere quam „hoc judicium: quaedam linea curva eſt quaedam li„nea curva. Quod judicium cum extrema identifi„cet, reducitur ad unam notionem, ſcilicet notio„nem *cujusdam lineae curvae*, quae vocatur circu„lus. Ille mentis actus quo circulus concipitur eſſe „quaedam linea curva, nihil aliud eſt, quam intel„lectio *unius* notionis. Ponamus, nos omni lingua „et terminorum cognitione eſſe deſtitutos, et nobis „obſervari lineam circularem, vel infinite multas li„neas circulares, ſive ſola mente, ſive mediante or„gano ſenſorio repraeſentatos, id ipſum hoc caſu „cogitamus, quod cogitamus, dum legimus vel au-

„dimus hanc propoſitionem: circulus eſt quaedam „linea curva. Judicium affirmativum mente con-„ceptum non eſt intellectio duarum, ſed unius rei; „neque propoſitio affirmativa aliquid aliud eſt quam „expreſſio unius ejusque rei per diverſa ſigna. Ra-„tio cur in hac re ſimpliciſſima difficultates naſcan-„tur, quaerenda eſt ignorantia materiae, et inde „pendente inſufficientia linguae. Linguae inſufficien-„tia ponitur in eo, quod copula *eſt* aequivocatione „laboret, atque per eandem termini inter ſe necti „ſoleant tam comprehenſione, quam extenſione in-„ter ſe differentes. Ignorantia autem materiae re-„ſpicit hoc in negotio ſolam praedicati determinatio-„nem. Reſumemus exemplum modo datum: *circu-„lus eſt linea curva.* Conſideretur circulus in ſe, „non ut ſubjectum propoſitionis, ſed ut terminus „abſolutus, et habebitur notio circuli, quae haec „eſto: *Linea curva in ſe rediens, intra quam da-„tur punctum aequidiſtans a ſingulis peripheriae „punctis.* Haec notio jam conſtituatur ſubjectum, „cui addatur ſuum praedicatum: *linea curva*, ſic „orietur haec propoſitio: linea curva in ſe rediens etc. „eſt linea curva. Comparetur cum hac propoſitione „alia: *parabola linea in ſe non rediens etc. eſt li-„nea curva.* Manifeſtum eſt in propoſitione poſte-„riori cum ſigno linea curva jungi aliam notionem, „quam in priori; nam curvedo circuli differt a cur-„vedine parabolae. Sic igitur ſenſus propoſitionis

„prioris hic eſt: linea curva in ſe rediens etc. eſt „*quaedam* linea curva. Poſterioris autem: linea cur„va in ſe non rediens etc. eſt quaedam linea curva. „Sed explicatione et intellectione habetur propoſi„tio identica, quae intellecta non niſi *unam* exhi„bet notionem. Eodem modo *quaedam* (quod ſi„gnum differt a quaedam et aliam innuit notionem) „explicatur per: *in ſe non rediens*, adeoque pro„poſitio intellecta ſit *identica* et reducitur ad *unam* „notionem.“

„Provideo objectum iri, notionem lineae cur„vae in utraque propoſitione, eſſe eandem, cum ſit „generica, adeoque tam de circulo quam de para„bola rite praedicetur. Sed obſervandum eſt, quod „in praedicato *qua tali* ſemper intelligatur relatio „ad ſubjectum, adeoque notio ipſi ſubjecto modo „determinato competens. Ex ignorantia materiae „accidere poteſt ut dubitetur num circulus ſit *omnis* „linea curva, an vero quaedam linea curva, ſenſu „excluſivo intellecta. Cum autem neceſſarium ſit „ut alterutrum cum veritate concordet, cum prae„dicato jungendum eſt ſignum quantitatis particula„ris ſenſu *comprehenſivo* ſumtae, quia hoc modo ve„ritati nihil derogatur, ſive circulus ſit *omnis* cur„va, ſive *non omnis*. Neque obverti poteſt theo„riae huic, quod praedicatum propoſitionis affirma„tivae plerumque ſit tantum notio partialis ſubjecti, „adeoque non identificabilis cum ſubjecto. Si enim

„praedicatum exhibet ſubjecti notionem partialem, „ipſa hec notio partialis modo determinato ineſt „ſubjecto, et ſic intelligitur ſubjectum qua tali mo„do determinatum, adeoque *una* menti obſervatur „notio, cum intueor lapidem rotundum, pronun„cians haec verba: *hic lapis eſt rotundus.* Per „hanc propoſitionem actu nihil aliud cogito, quam „*unam* notionem, ſcilicet lapidis rotundi, qui duo „termini etiam *uno* poſſent exprimi. Licet enim „judicium dicatur comparatio ideae cum idea; *idem* „tamen comparatum cum *ſemet ipſo* non ſiſtit res „*duas*, ſed *unam*."

„E qua explicatione manifeſtum eſt, omne ju„dicium reduci ad *unam* notionem, et in mente „omni praedicato addendum eſſe ſuum valorem „quantitativum, licet idem terminus non exprima„tur etc." So weit Plouquet. Nun behaupte ich, daß das ganze Geſchäft des Urtheilens bloß darin beſtehet, entweder vom Subjekt einen deutlichen Begrif zu erlangen, oder das Subjekt einer Syntheſis durch das von mir angegebene Kriterium zu beſtimmen. Dieſes Urtheil z. B. der Menſch iſt ein Thier, ſetzt voraus: daß ich vom Subjekt des Urtheils Menſch, vor dem Urtheil einen bloß klaren Begrif habe; durch das Urtheil aber wird dieſer klare Begrif (zum wenigſten) zum Theil, deutlich, der Nutzen davon aber beſtehet darin:

daß ich vom Thier gewiſſe Eigenſchaften kenne, ich dieſelbe dem Menſchen (in ſo fern er Thier iſt) mit Recht zueignen kann; oder ich hatte ſchon vor dem Urtheile einen deutlichen Begrif vom Menſchen, daß er nämlich eine Syntheſis vom Begriffe Thier und ſonſt etwas iſt. Ich wußte aber nicht, welcher von dieſen beiden Beſtandtheilen dieſer Syntheſis Subjekt, und welcher Prädikat derſelben iſt, d. h. meiner Erklärung zufolge, welcher einen Verſtandesbegrif oder an ſich ſchon eine Syntheſis ausmacht, die reelle Folgen hat, und welcher nur durch dieſe gegebene Syntheſis, nicht aber auſſer derſelben reelle Folgen hat; und ſo lange dieſer Zweifel dauert, kann ich dieſer Syntheſis keine andere Folgen beilegen, als die in ihr nach ihrer Entſtehung (a poſteriori) wahrgenommenen, nicht aber die Folgen, die ſchon vor ihrer Entſtehung in einem ihrer Beſtandtheile angetroffen werden, (a priori). Nun erkenne ich aber, daß der Begrif (notio) Thier auch auſſer der gegebenen Syntheſis entweder als wirklich, oder als möglich wahrgenommen worden iſt. Ich kann daher mit Recht diejenigen Folgen, die er auſſer derſelben hatte, ihm auch jetzt beilegen, ehe ich noch weiß, was aus dieſer neuen Syntheſis folgen muß. Das Urtheil: der Menſch iſt ein

Thier, will alſo ſo viel ſagen: in der Syntheſis Menſch, die aus Thier und ſonſt etwas beſtehet, erkenne ich das Erſte für das Subjekt, welches auch auſſer dieſer Syntheſis ein reeller Verſtandesbegrif, der Folgen hat, iſt, wodurch ich ſchon a priori berechtigt bin, die Folgen von Thier auch dem Menſchen beizulegen.

Es giebt alſo hier einen Unterſchied zwiſchen einem Urtheile, das bloß das Erkennen des Subjekts, und einem, das die Beilegung der Folgen zur Abſicht hat. Im Erſteren kann das Prädikat ein bloß klares Merkmal, das keine Folgen hat, ſeyn. Das Urtheil iſt bloß eine (zum wenigſten Theil⸗) Definition; im Letzteren hingegen muß dieſes Merkmal ſelbſt deutlich ſeyn, damit man ſeine Folgen einſehen könne, um ſie hernach dem Subjekte beizulegen. Wenn ich z. B. ſage: das Gold iſt gelb, ſo erkenne ich bloß das Gold durch dieſes Prädikat, was folgt aber daraus, daß das Gold gelb iſt? Nichts, weil aus gelb ſelbſt (in ſo fern es eine bloß klare aber undeutliche Vorſtellung iſt) nichts folgt. Hingegen wenn ich ſage: Ein rechtwinklichtes Dreieck iſt ein Dreieck, ſo definire ich nicht das Subjekt durch das Prädikat (weil die Definition des Subjekts ſchon in ihm enthalten iſt), ſondern ich will da⸗

mit ſo viel ſagen: ich erkenne in der Syntheſis eines rechtwinklichten Dreieckes Dreieck für das Subjekt, d. h. für etwas, das auch an ſich auſſer dieſer Syntheſis reelle Folgen hat (daß z. B. ſeine Winkel den zweien rechten gleich ſind), ich eigne alſo dieſe Folgen ſchon a priori, ehe ich noch einſehe, was aus dieſer neuen Syntheſis folgen muß, dieſer Syntheſis zu. Die erſte Art der Urtheile erweitert unſre Erkenntniß nicht, und nur die zweite Art kann dazu (durch Schlieſſen) etwas beitragen.

In der erſteren Art kann eben daſſelbe Subjekt verſchiedene Prädikate zugleich haben, nämlich das Subjekt iſt das Totum, und die Prädikate ſind die verſchiedenen Partes der Syntheſis. In der letzteren Art hingegen kann dem Subjekte nur ein Prädikat unmittelbar, die andern aber bloß mittelbar (indem ſie Prädikate der Prädikate ſind) beigelegt werden. Z. B. das Prädikat eines rechtwinklichten Dreiecks iſt unmittelbar Dreieck überhaupt; von dieſem iſt wiederum Figur das Unmittelbare, das aber von jenem das mittelbare Prädikat iſt; u. ſ. w. In der Erſteren kann man Subjekt mit Prädikat verwechſeln, in der Letztern aber nicht. Z. B. ich kann ſagen: Gold iſt gelb, hier verſtehe ich unter dem Subjekte Gold die an-

dern Beſtimmungen auſſer der gelben Farbe; ich kann wiederum ſagen, das Gold iſt vorzüglich dicht, hier verſtehe ich unter Gold alle Beſtimmungen deſſelben auſſer der vorzüglichen Dichtigkeit; folglich iſt die gelbe Farbe, die vorher Prädikat war, jetzt Subjekt u. ſ. w. Bei der letztern Art Urtheile aber gehet dieſes nicht an. Ich kann wohl ſagen: ein rechtwinklichtes △ iſt ein △, nicht aber umgekehrt u. dgl.

(Seite 95). In einer Syntheſis von Anſchauung und Begrif kann u.ſ.w.

Das Feuer, als Urſache von der Erwärmung des Steins betrachtet, iſt eine Syntheſis. Das Feuer kann als Subjekt, und der Begrif von Urſache als ſein Prädikat (ſeine Beſtimmung), wie auch umgekehrt, nämlich Urſache als das Beſtimmbare (Subjekt), und Feuer als ſeine Beſtimmung (Prädikat) betrachtet werden.

(Seite 96). Denn ich weiß gar nicht, wie es möglich iſt, daß ein Ding an ſich oder durch ein anderes Ding gedacht werden ſoll u. ſ. w.

Die Begriffe von Subjekt und Prädikat ſind zwar durch die Denkbarkeit an ſich, oder durch etwas anders, auch ohne Beziehung auf Zeitbeſtimmungen, ſchon beſtimmt. Aber ſie haben als:

dann kein Kriterium, woran man ſie als ſolche erkennen kann, folglich gelten ſie nicht von Dingen an ſich, wo dieſes Kriterium (Zeitbeſtimmungen) mangelt. Bei Objekten a priori (wie die der Mathematik) braucht man zwar dieſes Kriterium nicht, indem man die Denkbarkeit an ſich aus den, aus dem Begrif zu ziehenden, Folgen unmittelbar darthun kann. Aber auch dieſes mangelt den Dingen an ſich, weil bei ihnen der Beſtimmungsgrund dieſer Folgen fehlt.

(Seite 97. a.) Folglich kann ich mit Recht Linie als etwas gegebenes u. ſ. w.

Das Gegebene muß nothwendig auch ohne das Gedachte möglich ſeyn; denn es wird gegeben, ehe es gedacht wird, folglich kann ich mit Recht das Gegebene als Subjekt denken, das Ding an ſich aber enthält nichts Gegebenes, das als Subjekt dieſes Gedachten betrachtet werden kann.

(Seite 97. b.) Denn auſſerdem, daß wir die Möglichkeit u. ſ. w.

Die Möglichkeit der analytiſchen Sätze können wir a priori, d. h. vor ihrer Wirklichkeit oder ihrem Gebrauche in beſondern Fällen, einſehen, weil ihre Form (Identität, Widerſpruch) ſich auf ein Ding überhaupt beziehet. Ich ſehe alſo ſchon zum voraus, daß ich von irgend einem beſtimm-

ten Dinge werde behaupten müſſen, daß es mit ſich ſelbſt einerlei iſt, weil jedes Ding überhaupt mit ſich ſelbſt einerlei ſeyn muß. Die ſynthetiſchen Sätze hingegen haben kein ſolches Princip a priori, folglich kann ich ihre Möglichkeit bloß durch ihren wirklichen Gebrauch darthun, weil ſie ſich nicht auf jedes Ding überhaupt, ſondern auf beſtimmte Dinge beziehen. Ich mag alſo über den allgemeinen Begrif von Ding überhaupt ſo lange nachdenken, als ich will, ſo werde ich dennoch nie die Möglichkeit herausbringen können, daß ein Ding Urſache eines andern Dinges ſeyn ſoll. Und angenommen, daß dieſe Form möglich ſey, ſo können wir doch nicht anders, als vermittelſt eines Kriteriums, in der Anſchauung davon einen Gebrauch machen. Nun möchte man glauben, daß man auch die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori einſehen kann; denn wenn ich in einem beſondern Falle urtheile, a iſt Urſache von b, ſo hat dieſer beſondere Satz in einem Allgemeinen ſeinen Grund: nämlich was geſchiehet, muß (wenn es objektive Realität haben ſoll) eine Urſache haben, folglich kann ich auch hier zum voraus wiſſen, daß auch b eine Urſache haben wird. Man bedenke aber, daß in dem beſondern Urtheile Beſtimmungen anzutreffen, die in dem Allgemeinen nicht enthalten ſind,

daß auf a nicht bloß etwas folgen muß, das mit demſelben im Verhältniß von Wirkung überhaupt ſtehet, ſondern daß nur b und nichts anders dieſe Wirkung ſeyn kann; dieſes aber kann ich a priori nicht beſtimmen.

(Seite 101). Ein rechtwinklichtes △ von beſtimmter Größe (das gewiß ein ens omni modo determinatum iſt) u. ſ. w.

Sollte jemand einwenden, daß es auſſer der Größe und Beſtimmungen der Winkel noch andere Beſtimmungen annehmen kann? Ich frage aber, welche? Die ſchwarze Farbe, womit das △ gezeichnet wird, iſt, wie ich ſchon gezeigt habe, keine Beſtimmung deſſelben; die Zeit und der Ort, worin es vorgeſtellt wird, ſind eben ſo wenig Beſtimmungen deſſelben; denn nur dasjenige iſt Beſtimmung, was durch ſein Hinzukommen zum Beſtimmbaren, ein Grund zu neuen Folgen (die das Beſtimmbare vorher nicht hatte) abgiebt. Die ſchwarze Farbe, die Zeit und der Ort des Dreyeckes aber bringen keine neue Folgen hervor, ſie müſſen alſo von der Anzahl der Beſtimmungen ausgeſchloſſen werden.

(Seite 104). Bloß wegen ſeiner formellen Unvollſtändigkeit u. ſ. w.

D. h. Geſetzt, daß wir auch alle materielle Beſtimmungen angeben könnten.

(Seite 105). Das Nothwendige iſt u. ſ. w.

Das Nothwendige iſt eine wechſelſeitige Syntheſis, wie z. B. der Relationsbegrif. Es wird alſo dem bloß Möglichen, in ſo fern dieſes bloß eine einſeitige Syntheſis iſt, und dem Wirklichen, in ſo fern dieſes gar keine (Verſtandes-) Syntheſis iſt, entgegengeſetzt. Das Mögliche iſt ein Objekt, das aus Materie und Form beſtehet, da hingegen das Wirkliche bloß die Materie, das Nothwendige aber bloß die Form iſt.

(Seite 106). Zureichender Grund aber ꝛc.

Der zureichende Grund eines Dinges iſt der vollſtändige Begrif von ſeiner Entſtehungsart, zu dieſem aber können wir uns immer nähern, ohne es doch je zu erreichen, weil zur Erklärung der Entſtehungsart immer etwas ſchon Entſtandenes (nach dem bekannten Axioma: ex nihilo nihil fit,) vorausgeſetzt werden muß.

(Seite 107). Daß ein Ding ſich ſelbſt gleich iſt u. ſ. w.

Nämlich, daß ein Ding ſich ſelbſt gleich iſt, iſt ein Grund, warum der Winkel, der im Drei-

ecke der Baſis gegenüber iſt, mit dem mitteſten Winkel an der, mit der Baſis parallel laufenden Linie einerlei iſt, und daß, wenn zwei Parallelli-nien von einer dritten u. ſ. w. ein Grund iſt, von der Gleichheit der andern beiden Winkel des Drey-eckes mit den andern beiden Winkeln an vorer-wähnter Linie.

(Seite 108). **Welches die Exiſtenz dieſer Objekte betrift u. ſ. w.**

D. h. die Art der Exiſtenz. Daß wenn a und b exiſtiren, ihr Exiſtiren von der Art ſeyn, muß daß a vorhergehen und b folgen muß, dies hat in dem allgemeinen Urtheile: das Vorhergehende beſtimmt das Folgende (welches eine Bedingung der Erfah-rung überhaupt iſt) ſeinen Grund. Die Exiſtenz dieſer Objekte an ſich aber hat, wie ich ſchon be-merkt habe, keinen Grund.

(Seite 109). **Es hat in der That keinen Grund u. ſ. w.**

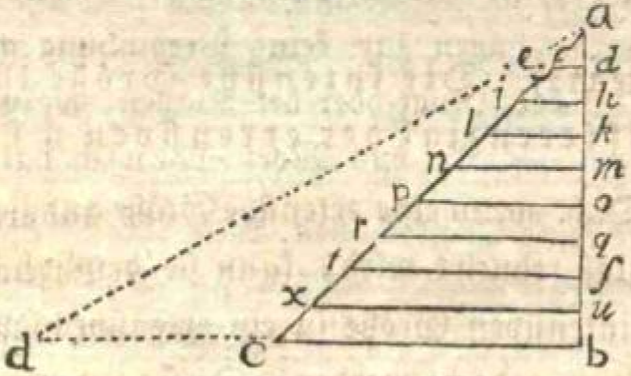
Ich habe ſchon vorher angemerkt, daß der allgemeine Satz: alles hat ſeinen Grund, oder ſeine Urſache, kein Grund von dem beſondern Satz: a iſt Grund oder Urſache von b, abgeben kann, folglich hat dieſer beſondere Satz (zum wenigſten

in Anſehung unſeres Bewußtſeyns) gar keinen Grund. Die beſonderu analytiſchen Sätze (z. B. ein Dreieck iſt mit ſich ſelbſt einerlei) haben bloß durch den allgemeinen (jedes Ding iſt mit ſich ſelbſt einerlei) ihre Richtigkeit. Bei den ſynthetiſchen Sätzen hingegen iſt es gerade umgekehrt, nämlich der allgemeine Satz hat bloß darum ſeine Richtigkeit, weil wir ohne denſelben keine beſondern Sätze dieſer Art haben könnten (die wir doch haben); folglich enthält der Allgemeine bloß den Grund vom Allgemeinen im beſonderen Satze; das Beſondere in demſelben aber hat gar keinen Grund.

(Seite 112). **Die intenſive Größe iſt das Differenzial der extenſiven u. ſ. w.**

D. h. wenn eine extenſive Größe auf ihr Differenzial reducirt wird, kann ſie dennoch wegen ihrer intenſiven Größe in ein extenſives Größenverhältniß gedacht werden. Dieſes zu erläutern, denke man ſich ein Δ, deſſen eine Seite ſich nach den gegenüberſtehenden Winkel ſo bewegt, daß ſie mit ſich ſelbſt immer parallel bleibt, und das ſo lange bis das Δ ein unendlich kleines (Differenzial) wird. Die extenſive Größe der Seiten hört alsdann gänzlich auf, und wird auf ihre Differen-

ziale reducirt. Das Verhältniß der Seiten hin-
gegen bleibt immer daſſelbe, weil es nicht das Verhältniß von Zahl zu Zahl in Beziehung auf eben dieſelbe Einheit, ſondern das Verhältniß von Einheit zu Einheit iſt, folglich iſt hier die intenſive Größe (die Qualität des Quantums) das Differenzial der extenſiven, nnd dieſe das Integral von jener. Daß die Qualität abſtrahirt von aller extenſiven Quantität dennoch in einem Verhältniſſe der extenſiven Qantität gedacht werden könne, wird vielleicht manchem unbegreiflich vorkommen. Laßt uns alſo ſetzen: ein △ abc



deſſen Katheten ab, bc einander gleich ſind. Laßt uns ferner annehmen: die eine Seite bc bewegt ſich nach dem ihr gegenüberſtehenden Winkel bac ſo daß ſie mit ſich ſelbſt immer parallel bleibt, und das ſo lang bis ſie df die ich unendlich klein an-

nehme, wird. Folglich wird auch ad und af wie überhaupt das ganze △adf unendlich klein. Das Verhältniß von af zu ad oder df, bleibt immer eben daſſelbe, nämlich: $= \sqrt{2} : 1$. Es iſt alſo nicht ein Verhältniß von Zahl zu Zahl, indem ich beide unendlich klein omni dabili minora, folglich durch keine Zahl in Beziehung auf irgend eine Einheit ausdrückbar angenommen habe, ſondern das Verhältniß einer Einheit zu einer andern Einheit, d. h. dieſes Verhältniß iſt nicht zwiſchen den Linien in ſo fern ſie ausmeßbar ſind, ſondern bloß in ſo fern ſie ihrer Quaiität nach (ihrer Lage nach) beſtimmt ſind. Sie ſind aiſo keine extenſive, ſondern intenſive Größen; die Vorſtellung der Theile macht bei ihnen nicht die Vorſtellung des Ganzen möglich,. ſondern umgekehrt, weil ſie keine Theile haben, kann ihre Größe bloß durch Vergleichung derſelben als Ganze mit andern Ganzen, z. B. df mit de begriffen werden.

(Seite 113). Wir machen auch dieſe Formen zu Objekten des Denkens ſelbſt, und denken Realität und Negation als wären es Dinge an ſich, die uns gegeben ſind u. ſ. w.

Realität und Negation ſind Kategorien, ſie werden aus den logiſchen Formen der Bejahung und Verneinung hergeleitet. Nun ſind aber die logiſchen Formen Einheiten, die ſich auf etwas Mannichfaltiges beziehen. Man könnte aber fragen: was haben die logiſche Realität und Negation mit den transſcendentalen gemein, ſo daß dieſe von jenen hergeleitet werden könnten? da dieſe eben keine Einheiten, die ſich auf etwas Mannichfaltiges beziehen, ſondern das Mannichfaltige ſelbſt, das durch eine Einheit angeſchauet oder gedacht werden kann, ſind. Realität, ſagt Kant (Kritik der reinen Vernunft 143) iſt im reinen Verſtandsbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt entſpricht, d. h. (wenn ich ihn anders verſtanden habe) was in jeder Empfindung in ſo fern ſie Empfindung überhaupt iſt (nicht das Beſondere einer jeden Empfindung) angetroffen werden muß. Was hat dies aber mit der logiſchen Bejahung gemein? da dieſes eine Form, und jenes einen Inhalt bedeutet. Wer mir aus dieſer Verlegenheit heraus helfen wird, erit mihi magnus Apollo!

(Seite 115). Sondern eine von derſelben verſchiedene Setzung u. ſ. w.

D. h. eine reelle Syntheſis, die aber bloß ſubjektiv iſt.*

(Seite 118). Das Minimum einer Trans-ſcendental-Realität iſt eine Ver-ſtands-Idee u. ſ. w.

Denn ſie mag ſo klein angenommen werden, als man immer will, ſo muß ſie doch eine intenſive Größe ſeyn, d. h. einen Grad haben, (ſiehe Kritik der reinen Vernunft 169).

(Seite 120). Gleichartige u. ſ. w.

Wenn ſie nicht gleichartig, d. h. wenn ſie nicht bloß der Form, ſondern auch der Materie der Anſchauung nach, verſchieden ſind, ſo können ſie nicht dem Begriffe einer ſtetigen Größe, ſondern bloß dem Begriffe der Zahl, ſubſumirt werden; ſie ſind alsdann nicht im Raume als Anſchauung, ſondern bloß in demſelben als Begrif, (ſiehe 1ter Abſchnitt).

(ibid.) 2) Die Zuſammenſetzung derſelben in einem Begrif. 3) Die Zuſammennehmung derſelben in einer Anſchauung u. ſ. w.

Hier gehet die Apperception der Apprehenſion voraus (nicht wie bei Verknüpfung mehrerer An-

ſchauungen durch die Kategorien); denn man muß ſie erſt unter einander vergleichen, und ihre Einerleiheit einſehen, ehe man berechtigt iſt, dieſelbe in eine Einheit der Apprehenſion zu bringen.

(Seite 134). So geräth ſie auf Erdichtungen u. ſ. w.

Von dieſer Art iſt z. B. die Vorſtellung des leeren Raumes, die daraus entſpringt, daß die Einbildungskraft, anſtatt dem Verſtande gemäß, den Raum bloß als eine Form oder Art ſinnliche Dinge in Beziehung auf einander zu denken ihn transſcendent macht, d. h. ſie ſtellet ihn als ein Ding an ſich vor.

(Seite 148). Logiſche Wahrheit u. ſ. w.

Ich glaube nicht, daß es an einer unrechten Stelle ſeyn wird, wenn ich hier das Weſentliche aus meinem Schreiben an Hrn. L. in Berlin herſetze. (Dieſer Herr L. iſt ein vermögender Mann von biederm Charakter, ein Liebhaber der Wiſſenſchaften, ein Beförderer des Guten und Edeln, und der gewiß verdient, der Welt näher bekannt gemacht zu werden, hätte ſeine Beſcheidenheit es ſich nicht ausdrücklich verbeten.) Ich

bin da auf den Gedanken gerathen, die Wahrheit mit der Münze zu vergleichen. Ich fange alſo auf folgende Weiſe an. Wolf*) ſagt: Wahrheit iſt Uebereinſtimmung unſers Urtheils mit dem Objekte, und dieſe iſt die logiſche Wahrheit. Dieſes zu erläutern, führt er den Satz als Beiſpiel an: „Ein △ (eine dreiſeitige Figur) hat „drei Winkel.“ Ich habe aber ſchon anderswo**) bemerkt, daß ein objectum logicum bloß der Begrif eines Dinges überhaupt iſt, das durch keine Bedingungen, ſie mögen a poſteriori oder a priori ſeyn, beſtimmt wird. So iſt auch ein logiſcher Satz oder eine logiſche Wahrheit nur eine ſolche, die von einem Dinge überhaupt prädicirt werden kann. Ein Dreieck iſt alſo kein logiſches Objekt, weil es durch beſondre Bedingungen a priori beſtimmt wird; und der Satz: „Ein Dreieck hat drei Winkel,“ iſt kein logiſcher Satz, indem er nicht das Prädikat eines Dinges überhaupt, ſondern eines beſtimmten Objekts iſt. Ueberdem wird durch dieſe Erklärung nicht die Wahrheit im Denken, ſondern bloß die Wahrheit im Reden, beſtimmt;

*) Logic. P. II. Cap. 1. §. 505.

**) Verſuch über die Transſcendental-Philoſophie.

ſtimmt; denn, wenn ich ſage: ein Dreieck hat drei Winkel, ſo drücke ich damit Etwas aus, das ich wirklich denke; d. h. ich rede wahr; und das Gegentheil wäre falſch. In Anſehung des Denkens aber giebt es hier kein wahres und falſches Denken, ſondern bloß ein Denken, oder kein Denken, weil ich nur ein Dreieck mit drei, nicht aber mit mehrern Winkeln denken kann. Ich hingegen halte ſowohl dieſen Satz, als alle andre ſynthetiſche Sätze für bloß ſubjektive Wahrheit; d. h. eine mir nothwendige Art, ein beſtimmtes Objekt zu denken. Sie gelten daher nicht von einem Objekt überhaupt, auch nicht von dieſen beſtimmten Objekten in Beziehung auf jedes denkende Weſen überhaupt. Hingegen iſt der Satz: „Ein Dreieck iſt mit ſich ſelbſt einerlei," eine objektive Wahrheit; denn ich denke darum ein Dreieck mit ſich ſelbſt einerlei, weil nicht nur ich, ſondern jedes denkende Weſen überhaupt, nicht nur ein Dreieck, ſondern jedes Objekt mit ſich ſelbſt einerlei denken muß. Ohne dies iſt gar kein Denken möglich. Die mathematiſchen Sätze ſind alſo objektiv wahr, aber nur unter Vorausſetzung der Objektivität ihrer Grundſätze (da dieſes doch möglich iſt); ſonſt ſind ſie, wie die Grundſätze ſelbſt bloß ſubjektiv wahr.

Dieſes benimmt aber der Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs nichts, weil ihr Gebrauch, ſo wie ihre Wahrheit ſelbſt, bloß für uns iſt. Dem zufolge kann man nicht eigentlich ſagen, ein mathematiſches Axiom ſey objektiv wahr, ſondern bloß, es ſey reell; d. h. es nützt zur Erkenntniß der Wahrheit und ihrem Gebrauche. Und wie ſoll es auch anders ſeyn, da die Principien keines Dinges das Ding ſelbſt ſind, weil man ſonſt das Ding ſchon vor ſeiner Entſtehung vorausſetzen müßte. Die Principien einer Fläche z. B. ſind keine Flächen; einer Linie, keine Linien u. ſ. w.; ſo können auch die Principien der Wahrheit nicht ſelbſt ſchon Wahrheit ſeyn. Eigentlich zu reden, iſt Wahrheit nicht ein nach Geſetzen des Denkens herausgebrachter Satz; ſondern die Operation des Denkens ſelbſt, woraus dieſer Satz herausgebracht wird, iſt Wahrheit. Der Satz iſt bloß die Materie oder der Stoff, woraus die Form wirklich wird.

Nachdem ich dieſes vorausgeſchickt habe, wollen wir ſehen, wie fern Wahrheit mit einer Münze zu vergleichen iſt. Eine Münze iſt entweder idealiſch oder reell; die erſtere iſt Münze im eigentlichen Verſtande, und bedeutet einen allgemeinen Maaßſtab, wodurch das Ver-

hältniß des Werths der Dinge gegen einander beſtimmt wird; an ſich aber hat es keinen Werth, und iſt ein bloßes Zeichen; die letztere hingegen hat auch an ſich als Waare einen Werth, in Anſehung der Materie, woraus ſie beſteht, und noch auſſer dieſem einen Werth als Zeichen, vermöge ihres Gepräges. Da nun das Verhältniß der Dinge gegen einander veränderlich iſt, und daher die Münze den jedesmaligen Zuſtand dieſes Verhältniſſes beſtimmen ſoll; ſo folgt, daß, wenn der Werth der Materie einer reellen Münze, dem Werth des Gepräges völlig gleich iſt, ſie alsdann gänzlich aufhört, eine Münze, d. h. ein allgemeiner Maaßſtab zu ſeyn, weil ſie alsdann ſo gut als jedes andre Ding eine veränderliche Waare iſt, folglich ihr Werth ſelbſt durch einen andern unveränderlichen Maaßſtab eſt beſtimmt werden muß. Je mehr hingegen dieſe beiden Werthe von einander differiren, um deſto näher kömmt die reelle Münze der idealiſchen; d. h. um deſto mehr Münze wird ſie, indem der Ueberſchuß des Werths des Gepräges über den reellen Werth eine idealiſche Münze iſt, und das gehet ſo lange, bis dieſes Differiren ein Maximum wird, d. h. bis ſie gar keinen reellen, ſondern bloß den idealiſchen Werth hat. Die idealiſche Münze hat alſo einen

Vorzug vor der reellen, in Anſehung ihres mittelbaren Gebrauchs, nämlich als Maaßſtab des Werths; hingegen hat dieſe einen Vorzug vor jener, in Anſehung ihres unmittelbaren Gebrauchs, d. h. als Etwas, das einen Werth an ſich hat.

Die Wahrheit vereinigt beide Vortheile in ſich; denn erſtlich iſt ſie der Maaßſtab, wodurch das Verhältniß der Dinge zu einander beſtimmt wird; dazu wird ſie aber dadurch geſchickt, daß ſie kein Objekt, das ſelbſt im Verhältniß mit andern Dingen gedacht werden kann, ſondern eine bloße Form oder Art, das Verhältniß der Dinge unter einander zu denken, iſt, und als eine ſolche bleibt ſie unveränderlich, und iſt hierin mit der bloß idealiſchen Münze zu vergleichen. Zweitens, ſo hat ſie auch auſſer dieſem, in Anſehung ihres unmittelbaren Gebrauchs, nämlich als Vollkommenheit eines denkenden Weſens, einen reellen Werth. Je weniger rein aber eine Wahrheit iſt, d. h. je mehr Begriffe und Sätze a poſteriori ihr zum Grunde gelegt werden müſſen, um deſto weniger iſt ſie auch geſchickt, einen allgemeinen Maaßſtab vom objektiven Werth aller Dinge unter einander abzugeben; und hierin iſt ſie der reellen Münze gleich, wo man bei Beſtimmung des Zuſtandes von dem Verhältniſſe der Dinge unter einander,

den Zuſtand des Maaßſtabes ſelbſt (der gleichfalls veränderlich iſt), mit in Rechnung bringen muß; und da dieſer wiederum durch etwas anders, das an ſich unveränderlich iſt, beſtimmt werden muß, dieſes aber nirgends anzutreffen iſt, ſo kann dadurch nichts beſtimmt werden. Daher kann man auch in der Moral nichts anders zum Maaßſtab und Beſtimmung des Werths der Handlungen (ihrer moraliſchen Güte) zu einander gebrauchen, als die reine Vernunft. Mengt man aber noch etwas anders darunter, Vergnügen, Vollkommenheit u. dergl.; ſo hat man keinen allgemeinen unveränderlichen Maaßſtab, weil der Werth dieſes Etwas ſelbſt bei verſchiedenen Subjekten unter verſchiedenen Umſtänden verſchieden iſt. Ich bin alſo, obwohl nach meinem eigenen Wege, auf Kants Princip der Moral gerathen; ich erſpare mir aber die ausführliche Behandlung dieſer Materie auf eine andre Gelegenheit. Für jetzt iſt es hinlänglich, wenn ich bemerke, daß das moraliſche Gute bloß darum gut iſt, weil es wahr iſt, d. h. wenn die beſondre Maxime der Handlungen mit einer allgemeinen Vernunftregel übereinſtimmt.

Nachdem ich die Wahrheit mit einer Münze von dieſer Seite verglichen habe; ſo will ich ver-

ſuchen, es noch von einer andern Seite zu thun, wodurch zugleich der Unterſchied zwiſchen der ſymboliſchen und anſchauenden Erkenntniß, und der Vorzug, den dieſe vor jener hat, oder auch umgekehrt, in die Augen fallen wird. Bei Erfindung der Wahrheit gehet ein ordentlicher Handel vor; denn das Unbekannte wird aus dem Bekannten durch Subſtitution herausgebracht, d.h. durch einen Tauſch. Vor Erfindung der Münze beſtand der Handel in einem unmittelbaren Tauſch der Waaren gegen einander; da dieſes aber die Unbequemlichkeit hatte, daß der Handel auf dieſe Art zu ſehr eingeſchränkt war, indem er nur alsdann Statt finden konnte, wenn jede der handelnden Perſonen die Waare des Andern bedurfte, und die ſeinige miſſen konnte, ſonſt aber nicht; ſo hat man dieſer Unbequemlichkeit durch Einführung des Geldes abzuhelfen geſucht. Dadurch bekam alſo der Handel mehr Ausdehnung, und wurde allgemeiner. Man hat alſo hierdurch die erſte Schwierigkeit gehoben; es entſprang aber hieraus eine neue Schwierigkeit, da nämlich der Werth der Münze bloß durch das Gepräge beſtimmt wird: ſo iſt es mit der Zeit dahin gekommen, (aus Mangel an Materie u. dergl.) daß der Werth, den das Gepräge anzeiget, weit verſchieden vom

reellen Werth der Münze, ihrer Materie nach, iſt. Dadurch wurde die vorige Allgemeinheit des Handels auf eine andere Art eingeſchränkt, weil nämlich eine dergleichen Münze bloß zum einländiſchen nicht aber zum auswärtigen Handel gebraucht werden kann. So ſtehen jetzt die Sachen in Anſehung des Handels. Laſſen Sie uns nun ſehen, wie es mit der Wahrheit zugehet. So lange man bloß bei der anſchauenden Erkenntniß bleibt, geſchieht die Erfindung der Wahrheit durch einen unmittelbaren Tauſch, d. h. eine unmittelbare Subſtitution der Gedanken unter einander. Dieſes hat zwar den Vortheil, daß man immer von der Realität der Gedanken ſicher ſeyn kann; hingegen hat es dieſe Unbequemlichkeit, daß man damit in Erfindung der Wahrheit, beſonders wenn ſie zu ſehr verſteckt iſt, nicht weit kommen kann. Um dieſer abzuhelfen, bedient man ſich der ſymboliſchen Erkenntniß, d. h. man ſubſtituirt erſtlich die Zeichen ſtatt der bezeichnenden Dinge; zweitens ſubſtituirt man einem jeden Zeichen, ein ihm gleichgültiges Zeichen u. ſ. w., wodurch mit jeder neuen Formel eine neue Wahrheit entſpringt. Dadurch iſt man im Stande, ohne viele Mühe gleichſam mechaniſch, die allerverborgenſten Wahrheiten zu entdecken; es entſpringt aber daher

eine neue Schwierigkeit; nämlich, man geräth zuweilen auf ſymboliſche Combinationen oder Formeln, die keine Realität haben, d. h. denen kein reeller Gegenſtand entſpricht, wie z. B. die imaginären Zahlen, Tangens, Coſinus eines rechten Winkels u. dergl. in der Mathematik.

Die ſymboliſche Erkenntniß iſt alſo zwar ein vortrefliches Hülfsmittel zur Erfindung der Wahrheit, deſſen Gebrauch aber ſehr viel Behutſamkeit erfordert; man muß bei jedem Schritte, ſo man darin thut, ſich ſelbſt nach der Sprache der Politiker, fragen: ob auch dieſe idealiſche Münze realiſirt werden kann? Thut man dieſes nicht, ſo geräth man auf die allerſeltſamſten Ideen, aus denen man ſich hernach nicht herauswickeln kann. Die Mathematik hat zwar durch ihre neuere Analyſis viel gewonnen, indem man dadurch auf Entdeckungen gerathen iſt, die nach der Methode der Alten faſt unmöglich waren; aber dadurch ſind auch die unbehutſamen Mathematiker auf Schwierigkeiten gerathen, wovon die Alten nichts wußten, wie aus den angeführten Beiſpielen erhellet.

Die Wahrheit hat alſo, wie die Münze, zweierlei Werth. Erſtlich, da Wahrheit überhaupt eine beſtimmte Form, oder eine nothwendige Art,

die Begriffe zu verknüpfen iſt: ſo können wir hier gleichfalls Materie von Form unterſcheiden; die Materien der Wahrheit ſind die Begriffe, die als Subjekt und Prädikat in einem Satz verknüpft, und dadurch erſt eine Wahrheit werden: Begriffe an ſich ſind keine Wahrheiten, ſondern ſie ſind bloß Realitäten, wenn ſie mit dem Objekte übereinſtimmen; im entgegengeſetzten Falle aber ſind ſie keine Realiiäten; nur die beſtimmte Regel, d. h. die Vorſtellung der nothwendigen Verbindung derſelben macht einen Satz zu einem wahren Satz. Jede Wahrheit oder jeder Satz hat daher zwey Werthe: erſtlich, in Anſehung ſeiner Materie, wenn ſie reell iſt, und dann auch in Anſehung der Form. Dieſe iſt zwar in Anſehung des bloßen Denkens immer reel, ſonſt aber iſt ſie gar keine Form. Dagegen kann ſie in Beziehung des Zeichens (der Sprache) auf das dadurch Bezeichnete auch nicht-reell ſeyn. Dieſe beiden Werthe können ſo, wie bei einer Münze, zuſammen ſeyn; wie, wenn man aus reellen Begriffen und ſynthetiſchen Grundſätzen (welche doch keine wahre, ſondern reelle Sätze genannt werden können, indem ſie nicht objektiv nach allgemeinen Gründen des Denkens überhaupt, ſondern bloß nach uns unbekannten ſubjektiven Gründen folgen, und weshalb

ich ſie keine allgemeine wahre, ſondern bloß, wegen ihrer Allgemeinheit bei uns, reelle Sätze nenne) neue Sätze herleitet. Sie können aber auch getrennt ſeyn, wie, wenn man z. B. den Begrif eines Dreiecks, oder dieſen ſynthetiſchen Grundſatz denkt: Ein Dreyeck hat drei Winkel u. dgl. In dem Begrif des Dreiecks oder in dem vorerwähnten Satze lieget bloß ein materieller Werth, aber auch noch ohne eine nothwendige Form a priori; denkt man hingegen ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln, d. h. einen nicht reellen Begrif, und leitet daher nach der nothwendigen Form des Denkens gewiſſe Folgen: ſo haben wir eine reelle Form des Denkens, aber ohne Materie; wir können alſo den dadurch herausgebrachten Satz nirgends gebrauchen, und doch haben wir durch dieſe Operation wirklich gedacht. Und hierin iſt eben die Wahrheit verſchieden von der Münze: da nämlich bei dieſer die Form an ſich, abſtrahirt von der Materie, gar keinen Werth hat, und daher bloß als ein verabredetes Zeichen im Lande, nicht aber allgemein gebraucht werden kann; hingegen die Materie ihren Werth allgemein behält, ſo iſt es mit der Wahrheit gerade umgekehrt. Die Form hat einen allgemeinen Werth, in ſo fern dadurch immer ein reelles Denken hervorgebracht wird, die

Materie hingegen hat nur bei uns, nicht aber bei jedem denkenden Weſen überhaupt, einen Werth.

(Seite 155). Nach dem berühmten Delphiſchen Ausſpruch u. ſ. w.

Ich hoffe nicht, daß der Leſer glauben werde, als wäre es mein Ernſt, dieſem Ausſpruche den Sinn meiner gegenwärtigen Unterſuchung beizulegen. Ich weiß es recht wohl, daß dieſer Ausſpruch moraliſch, die gegenwärtige Unterſuchung aber metaphyſiſch iſt.

(Seite 156). Es muß zu allen Zeiten ein Ding geben u. ſ. w.

Folglich auch zu allen meinen Zeiten mein Ich.

(Seite 157). Denn nur dadurch iſt der Gedanke, z. B. Dreieck, möglich ꝛc.

Nämlich: Ein Gedanke erfordert ſowol eine ſubjektive, als eine objektive (des Bewußtſeyns und des Objekts) Einheit. Dieſe iſt aber auch nur in Beziehung auf jene eine Einheit, indem es allerdings denkende Weſen geben kann, die dasjenige, was ich als Beſtimmung von etwas anderm, folglich in einer Einheit mit demſelben denke, anders denken, woraus man ſiehet, daß ſelbſt die objektive Einheit die ſubjektive vorausſetzt.

(Seite 159). Der Materialiſt u. ſ. w.

In Anſehung des Erkenntnißvermögens ſelbſt können und müſſen alle dieſe Sektirer ſich vereinigen; ſie ſind nur in Anſehung des Gegenſtandes, der demſelben zum Grunde liegt, verſchiedener Meinung. Der Materialiſt kann (von Rechtswegen) nichts mehr behaupten, als daß der Gegenſtand (das, was dem materiellen Gegebenen in der Vorſtellung zum Grunde liegt) dasjenige iſt, was auſſer der Vorſtellung zur Exiſtenz gehört, oder exiſtirt. Dieſen Gegenſtand aber zu beſtimmen (ob er ein einfacher oder mannigfaltiger iſt) darf er nicht wagen. Der Idealiſt aber glaubt berechtigt zu ſeyn, den Gegenſtand einigermaßen zu beſtimmen; nämlich, daß es kein Mannigfaltiges iſt, weil das Mannigfaltige bloß durch eine ſubjektive Einheit als ein ſolches gedacht werden kann, folglich kann er nur als Einheit (welches hier bloß ſo viel iſt, als Verneinung des Mannigfaltigſeyn) gedacht, und durch Analogie mit uns ſelbſt noch weiter beſtimmt werden. Der Dualiſt wählt aus Vorſicht den Mittelweg zwiſchen dieſen beiden. Uebrigens glaube ich nicht erſt die Anmerkung nöthig zu haben, daß ich hier nicht was dieſe Herren denken, ſondern bloß das, was ſie mit Grund denken können, vorgeſtellt habe.

(Ueberſicht. Seite 168). Weil der Mangel alles Bewußtſeyns u. ſ. w.

Daß aber zum Bewußtſeyn Thätigkeit erfordert werde, habe ich ſchon verſchiedentlich gezeigt. (Ibid.) Anſchauung u. ſ. w.

Das Gegebne in der Anſchauung (Materiale) entſtehet durchs Leiden. Die Ordnung derſelben nach einer Form aber, durch Thätigkeit. (Seite 169). Die Axiomen der Mathematik u. ſ. w.

Ich meyne die Axiomen, die der Mathematik eigen ſind, wie z. B.: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten u. dgl. Nicht aber diejenigen, die bloß darum in der Mathematik gebraucht werden, weil ſie allgemein gültig ſind. Wie z. B. das Ganze iſt allen ſeinen Theilen zuſammengenommen gleich u. dgl. Denn ein Ganzes iſt (Baumgarten, Metaphyſik. §. 120.) eines, welches völlig einerlei iſt mit vielen zuſammengenommen, und die zuſammengenommen mit einem völlig einerlei ſind, ſind die Theile deſſelben; folglich beruht dieſes Axiom auf dem Satze des Widerſpruchs, und iſt alſo im engſten Verſtande a priori. (Seite 171). Aber nicht bloß in der Combination der Symbole, ſondern im Objekte ſelbſt u. ſ. w.

D. h. wo diejenigen, die in einer Syntheſis gedacht werden, nicht ihren Begriffen nach ſich einander widerſprechen, ſondern ihre Folgen ein-ander heben.

(Seite 174). Der Satz: Alles hat ſeine Urſache, iſt, wie ich glaube, von eben ſolcher Evidenz u. ſ. w.

D. h. an ſich, nicht bloß als Bedingung der Erfahrung. Ich bemerke hier ein für allemal, daß ich die von Herrn Kant genannte objektive Nothwendigkeit (Bedingung einer objektiven Wahrnehmung oder Erfahrung) für eine bloß ſubjektive Nothwendigkeit halte, und dies aus zweierlei Gründen. 1. Geſetzt, daß eine ſynthe-tiſche Regel überhaupt in den Wahrnehmungen zu ihrer objektiven Realität nothwendig wäre, ſo iſt doch keine beſtimmte Regel dazu nothwendig. Wir denken z. B. die Wahrnehmungen a und b durch die Form oder Regel der Cauſalität, ein anderes denkendes Weſen aber kann eben dieſe Wahrneh-mungen durch eine andere Regel denken, folglich iſt dieſe Regel doch immer nur ſubjektiv in Beziehung auf beſtimmte Wahrnehmungen. 2. Eine ſynthe-tiſche Regel iſt überhaupt zur objektiven Realität nicht nothwendig, in Anſehung eines uneinge-ſchränkten durch Sinnlichkeit unafficirten Verſtan-

des. Dieſer denkt alle mögliche Objekte nach ihren innern Verhältniſſen zu einander, oder nach der Art, wie ſie aus einander entſtehen, d. h. immer nach einer analytiſchen Regel; woraus folgt, daß die Formen oder ſynthetiſchen Regeln nur bei uns (indem wir wegen unſerer Einſchränkung ſie nicht analytiſch machen können), nicht aber an ſich eine objektive Nothwendigkeit haben.

(Seite 168). Empfindung u. ſ. w.

Das Gegebene in der Vorſtellung kann bei Herrn Kant nicht dasjenige darin heiſſen, was eine Urſache auſſer der Vorſtellungskraft hat; denn nicht zu gedenken, daß man das Ding an ſich (noumenon) auſſer der Vorſtellungskraft nicht als Urſache erkennen kann, indem hier das Schema der Zeit fehlt; man kann es auch nicht einmal aſſertoriſch denken, weil die Vorſtellungskraft ſelbſt, ſo gut als das Objekt auſſer derſelben, Urſache der Vorſtellung ſeyn kann. Das Gegebene kann alſo nichts anders ſeyn, als dasjenige in der Vorſtellung, deſſen Urſache nicht nur, ſondern auch deſſen Entſtehungsart (Eſſentia realis) in uns, uns unbekannt iſt, d. h. von dem wir bloß ein unvollſtändiges Bewußtſeyn haben. Dieſe Unvollſtändigkeit des Bewußtſeyns aber kann von einem beſtimmten Bewußtſeyn bis zum völligen

Nichts durch eine abnehmende unendliche Reihe von Graden gedacht werden, folglich iſt das bloß Gegebene (dasjenige, was ohne alles Bewußtſeyn der Vorſtellungskraft gegenwärtig iſt) eine bloße Idee von der Gränze dieſer Reihe, zu der (wie etwa zu einer irrationalen Wurzel) man ſich immer nähern, die man aber nie erreichen kann.

(Ibid.) Anſchauung ꝛc. Erſcheinung ꝛc.

Die Vorſtellung der rothen Farbe z. B. beſtehet aus der Empfindung dieſer beſondern ſinnlichen Qualität, deren Mannigfaltiges den Formen der Anſchauung (Zeit und Raum) nach geordnet iſt; ſie iſt alſo eine beſtimmte empiriſche Anſchauung. Hingegen iſt Erſcheinung der, von der rothen Farbe und allen andern ſinnlichen Vorſtellungen abſtrahirte, Begrif von einer ſinnlichen Vorſtellung überhaupt.

(Ibid.) A priori etc.

Erkenntniß a priori überhaupt heißt eine Erkenntniß aus Gründen (cognitio philoſophica). Das Prädikat wird dem beſondern Subjekte darum beigelegt, weil es ſchon vorher dem Allgemeinen, worin dieſes Beſondere enthalten, beigelegt worden iſt. Z. B. ich urtheile, daß die Summe der Winkel eines rechtwinklichten Dreiecks von gegebener Größe zweien rechten gleich iſt; warum? weil

weil ich ſchon vorher weiß, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks überhaupt zweien rechten gleich ſeyn muß. Abſolut a priori, erfordert noch eine Bedingung, daß nämlich der letzte Grund des Urtheils oder das allgemeine Urtheil, worauf ich alle beſondern reduzire, ſelbſt a priori iſt. Dieſes iſt aber nicht möglich, ſo lange die Bedingung des Urtheils eine beſondere Beſtimmung des Subjekts iſt (indem es eine unendliche Reihe vorausſetzt). Die Bedingung muß alſo der allgemeine Begrif von Ding überhaupt ſeyn. Es giebt aber kein anderes Urtheil von der Art als das der Identität und des Widerſpruchs, wo die Bedingung des Urtheils kein beſtimmtes Objekt, ſondern eine nothwendige Form iſt.

(Seite 170). Und wird bloß in der ſymboliſchen Erkenntniß gebraucht ꝛc.

Ein Widerſpruch kann nur zwiſchen den Zeichen entgegengeſetzter Formen (Seyn und Nichtſeyn), nicht aber zwiſchen den Objekten, oder zwiſchen dieſen und den Formen, Statt finden; folglich wird es bloß von der ſymboliſchen Erkenntniß (ſiehe Anhang über ſymboliſche Erkenntniß) gebraucht. In dieſer kann ich eben ſowol ſagen: ein Dreieck iſt möglich, oder ein Raum kann in drei Linien eingeſchloſſen werden, als: ein

Dreieck iſt nicht möglich; in beiden Fällen enthält der Satz keinen Widerſpruch. In der anſchauenden Erkenntniß hingegen kann ich nur das erſte ſagen; warum? weil ich es wirklich ſo denke. D. h. dieſe apodiktiſche Beziehung der Form auf beſtimmte Objekte (welche apodiktiſche Beziehung eine beſondere Beſtimmung der Form iſt) ſetzt ſchon die Möglichkeit der Form an ſich (Abweſenheit des Widerſpruchs) voraus. Sagt man: ein Dreieck muß möglich ſeyn, ehe ich es wirklich denke, weil ich es ſonſt nicht denken könnte; ſo frage ich: was heißt es, es muß möglich ſeyn, ehe ich es wirklich denke? Vermuthlich heißt es ſo viel: ein anderes denkendes Weſen, das mich als etwas Beſtimmbares mit dem Dreiecke als Beſtimmung vergleicht, findet, daß ich durch die Modifikation Dreieck beſtimmt, möglich ſei. Dieſes ſetzt abermals ein drittes denkendes Weſen u. ſ. w. ins Unendliche voraus. Je weiter ein Glied dieſer Reihe kommt, deſto mehrere Möglichkeiten denkt es auf einmal. Das denkende Weſen a z. B. denkt bloß Raum in Beziehung auf drei Linien als möglich. Dieſes ſetzt aber ein anderes denkendes Weſen b, das auſſerdem, daß es das Dreieck an ſich, auch das erſte in Beziehung auf daſſelbe als möglich denkt u. ſ. w. Fordert man alſo, daß die reelle Möglichkeit dem

Denken eines Objekts vorausgehen ſoll, ſo wird man dieſe Möglichkeit in keinem Gliede dieſer Reihe antreffen. Aber auch nicht im letzten Gliede (wenn wir dieſe Idee realiſiren wollen); denn bei dieſem gehet gewiß die Möglichkeit nicht der Wirklichkeit voraus (ſiehe Seite 249).

(Seite 173). Weil ich es immer ſo wahrgenommen habe u. ſ. w.

D. h. nicht in einer reinen, ſondern empiriſchen Konſtruktion (wenn ich eine gerade Linie aufs Papier gezeichnet hatte, fand ich immer, daß ſie die kürzeſte war). Denn was ſoll denn die reine Konſtruktion einer geraden Linie ſeyn, da wir keine Definition derſelben, folglich keine Entſtehungsregel a priori angeben können?

(Seite 175). Daß der Ausdruck, objektive Nothwendigkeit u. ſ. w.

Objektive Nothwendigkeit kann nur dem Satze des Widerſpruchs (in ſo fern es eine nothwendige Beziehung eines Subjekts überhaupt auf ein Objekt überhaupt bedeutet), oder den Kategorien (in ſo fern dadurch in Beziehung auf unſer Subjekt ein reelles Objekt überhaupt gedacht werden kann), nicht aber einem ſich auf ein beſonderes Objekt beziehenden Satze beigeleget werden. Jene Nothwendigkeit iſt a priori, d. h. ſie wird darum dem

beſondern Objekte beigeleget, weil ſie einem Objekte überhaupt beigelegt werden muß. Dieſe hingegen iſt bloß a poſteriori. nach meiner Erklärung.

(Seite 176). Laßt uns erſtlich annehmen u. ſ. w.

Auf eine ähnliche Art beweißt Herr Hofrath Käſtner den Satz, daß jede Potenz der 2 gröſſer, als ihr Exponent iſt, indem er zeigt, daß wenn der Satz von einer gewiſſen Potenz ſeine Richtigkeit hat, er auch von der nächſt höheren Potenz gelten muß (ſiehe Anfangsgründe Analyſis endlicher Größen. §. 45).

(Seite 178). Dieſer Satz: 5†7=12 u. ſ. w.

Man könnte die Frage aufwerfen: was iſt eine beſtimmte Zahl? Sie iſt kein Objekt a poſteriori (etwas Gegebenes), weil ſie bloß eine beſtimmte Art iſt, ein Objekt zu denken. Sie iſt keine Form a priori, weil ſie keine Bedingung eines Objekts iſt. Sie iſt keine Form a poſteriori, denn dieſes hat gar keine Bedeutung, weil jede Form nichts anders, als eine Bedingung a priori ſeyn kann. Was iſt ſie denn?

(Seite 179). Aber dieſes beweiſet nur, daß Raum ein allgemeiner u. ſ. w.

Eine Form wird (wie weit ich habe aus Hrn. Kants Theorie abnehmen können) dadurch ge-

dacht, daß ſie dasjenige in der Vorſtellung eines Objekts iſt, das nicht im Objekte, ſondern in der beſondern Beſchaffenheit der Vorſtellungskraft ſeinen Grund hat. Die Frage iſt aber: wodurch wird ſie erkannt, oder durch welche Merkmale kann man irgend einer Beſtimmung der Vorſtellung anſehen, ob ſie im Objekte, oder bloß in der Vorſtellungskraft ihren Grund hat? Ich habe keine andere ausfindig machen können, als dieſe: 1) Allgemeinheit in Beziehung auf die Objekte; 2) Beſonderheit in Beziehung auf das Subjekt; und daß dieſe beiden nothwendig ſind, nämlich: finde ich eine Vorſtellung, die mehreren Objekten gemein iſt, ſo erkenne ich daran, daß ſie keine Beſtimmung der Objekte ſelbſt (weil dieſe bloß dasjenige, wodurch jedes Objekt von allen andern unterſchieden iſt, ſeyn kann), ſondern unſerer Vorſtellungsart iſt. Dieſes iſt aber bloß eine Bedingung, wodurch Form von Materie, die Art des Denkens eines Objektes vom Objekte ſelbſt (dem Gegebenen), nicht aber, wodurch dasjenige erkannt wird, was ſeinen Grund in einer beſondern Vorſtellungsart, und nicht in demjenigen, was jeder Vorſtellungsart überhaupt, in Beziehung auf eben daſſelbe Objekt, eigen iſt, hat. Z. B. die Materie (das Gegebene) iſt, was ſie iſt, in Be-

ziehung auf jedes denkende Weſen, dem ſie gegeben wird, eben daſſelbe, denn ſonſt wäre ſie nicht bloß Materie, indem die Abänderung, die ſie in jedem derſelben leidet, zur Form gehört. Ferner: die materielle Verſchiedenheit der Objekte iſt eine nothwendige Bedingung ihrer Wahrnehmung als beſondere Objekte für jedes Subjekt ohne Unterſchied. Man ſiehet hieraus, daß das erſte Merkmal bloß eine Conditio ſine qua non iſt, d. h. was nicht mehreren Objekten eigen iſt, kann nicht zur Form (Vorſtellungsart), ſondern zur Materie (dem Gegebenen) gehören. Es kann aber zu dieſer nicht nur in Beziehung auf eine beſondere, ſondern auf eine Vorſtellungskraft überhaupt (entweder als die Materie ſelbſt, oder als ihre Bedingung) gehören. Von dieſer Art iſt Raum (wie auch Zeit). Raum iſt nicht, wie das Rothe, z. B. das Gegebene im Objekte, wodurch es erkannt und von allen übrigen unterſchieden wird, weil es keine Beſtimmung im Objekte, ſondern eine Beziehung mehrerer Objekte auf einander iſt, folglich findet ſich hier das erſte Requiſitum, nämlich das Merkmal einer Form im Gegenſatz von Materie. Es fehlet aber hier das zweite Requiſitum, oder das Merkmal der Subjektivität (das doch in Anſehung der Kantiſchen Theorie von großer Wichtigkeit iſt).

Ich halte (da es nicht ausgemacht werden kann) alſo Raum zwar für eine Form, aber nicht wie Herr Kant für eine bloß ſubjektive (in Beziehung auf eine beſondere Art Subjekte nothwendige), ſondern für eine objektive (in Beziehung auf jedes Subjekt überhaupt nothwendige) Form. Aber dieſes (nach meiner Hypotheſe) in Anſehung des Raumes als Begrif (der Verſchiedenhet überhaupt). Hingegen in Anſehung deſſelben als Anſchauung (Bild dieſer Verſchiedenheit), halte ich Raum bloß für einen allgemeinen Begrif, nicht aber für eine Form, weil hier das zweite Requiſit (das Merkmal der Subjektivität) fehlet. Der Unterſchied zwiſchen Herrn Kants Theorie und der meinigen beſtehet alſo darin: Nach Herrn Kant iſt Raum bloß eine Form der Anſchauungen, nach mir aber als Begrif eine Form aller Objekte überhaupt, und als Anſchauung ein Bild dieſer Form. Ihm iſt es nichts im Objekte ſelbſt, abſtrahirt von unſerer Vorſtellungsart; mir hingegen immer etwas in Beziehung auf irgend ein Subjekt überhaupt, zwar eine Form, die aber im Objekte ihren Grund hat.

(Seite 193). Weil ich mich durchs Denken immer zu ſo was nähere u. ſ. w.

Man könnte zwar einwenden, daß ich mich durchs Denken nicht meinem Subjekte, ſondern dem transſcendentalen Subjekte immer nähere; was für ein Recht habe ich alſo, mein Subjekt als Subſtanz zu beſtimmen? Man bedenke aber, daß wenn ich urtheile: Ich bin ein Menſch; ſo heißt es nicht, ich bin ein unbeſtimmter, ſondern ein, auf eine individuelle Art beſtimmter Menſch (ohne ihn wirklich zu beſtimmen), folglich iſt in der That auch das allgemeinſte Prädikat im Urtheile von keiner größern Ausdehnung, als das letzte Subjekt im Urtheile, d. h. das Objekt ſelbſt. Alſo vor dem Urtheile war mein Ich Menſch durch a z. B. beſtimmt wahrgenommen, d. h. am allerentfernteſten vom letzten Subjekt im Objekte. Durch das Urtheil aber denke ich mich als Menſch durch x, d. h. durch eine unbekannte Beſtimmung beſtimmt. Durch die Subſtitution einer unbekannten Beſtimmung der bekannten (obgleich ſie ſich auf die bekannte beziehet) bin ich alſo nicht bloß einem transſcendentalen, ſondern meinem Subjekte näher gekommen.

(Seite 198). Und alle Wahrheiten auf eine einzige Wahrheit reduzirt werden müſſen u. ſ. w.

Von ſyſtematiſchen Wiſſenſchaften wird es mir jeder leicht zugeben. Man wird aber fragen: was für ein Zuſammenhang iſt zwiſchen dem Satz: die Luft iſt elaſtiſch, und dieſem: der Magnet zieht das Eiſen, und zwiſchen dieſem und dem Pythagoreiſchen Satze z. B.? Aber was folgt daraus? Nichts ſonſt, als daß wir dieſen Zuſammenhang nicht einſehen; der Grund davon aber iſt, weil wir die Gegenſtände ſelbſt, ihrem innern Weſen nach, nicht kennen: wenn wir alle Eigenſchaften der Luft, des Magnets u. ſ. w. werden kennen lernen, ſo daß wir dieſe Gegenſtände, ihrem innern Weſen nach, zu definireu im Stande ſeyn werden, alsdann wird ſich auch dieſer Zuſammenhang leicht ergeben.

(Seite 211). Ich bemerke aber u. ſ. w.

Die Wahrnehmung einer Veränderung im Objekte, ſetzt die Wahrnehmung der Beharrlichkeit im Subjekte als Objekt betrachtet, weil ſonſt das Subjekt nie die im Objekte wechſelnden Beſtimmungen in einem Bewußtſeyn auf einander beziehen kann. Aber auch Wahrnehmung der Beharrlichkeit im Objekte; weil ſonſt das Subjekt die verſchiedene Beſtimmungen ſeiner ſelbſt, nicht als verſchiedene Beſtimmungen des Objekts anſehen kann. Laßt uns annehmen zwei denkende

Weſen A und B. Einem jeden derſelben muß alſo Einerleiheit des Bewußtſeyns zu verſchiedenen Zeiten (in Beziehung auf ſeine Zeit) beigelegt werden. Sagt man: vielleicht iſt die Einerleiheit des Bewußtſeyns des A in Beziehung auf ſeine Zeit ſelbſt im Bewußtſeyn des B in Beziehung auf die ſeinige veränderlich; daß es z. B. zu einer Zeit die Beſtimmung a, zu einer andern aber die Beſtimmung ae hat. So muß man annehmen: 1) daß B als das Objekt dieſer verſchiedenen Vorſtellungen a, ae, zu verſchiedenen Zeiten mit ſich ſelbſt einerlei iſt, weil es ſonſt dieſe beide verſchiedene Vorſtellungen auf ſich als eben daſſelbe Subjekt nicht beziehen würde, d. h. es würde niche einmal eine ſubjektive Veränderung wahrnehmen. 2) Daß A als das Objekt von B unter dieſen verſchiedenen Beſtimmungen in Anſehung dieſes Letztern (in Beziehung auf ſeine Zeit) etwas (auſſer dieſen wechſelnden Beſtimmungen) mit ſich ſelbſt einerlei d. h. etwas Beharrliches, haben muß; weil ſonſt B zwar Wahrnehmung (ſubjektive) nicht aber Erfahrung (objektive Wahrnehmung) einer Veränderung baben würde. Der Unterſchied zwiſchen A und B wird alſo bloß darin beſtehen, daß nämlich jenes ſich ſelbſt, das Subjekt von a, ae, als beharrlich, dieſes hingegen das A nicht als

das letzte Subjekt, folglich beharrlich, ſondern als etwas das wiederum durch Prädikate beſtimmt wird, betrachten würde; es muß aber doch, zwar nicht das A ſondern das letzte Subjekt in demſelben als einerlei mit ſich ſelbſt, d. h. als beharrlich denken. Alſo um zu urtheilen: daß die Veränderung der Einerleiheit des Bewußtſeyns von A nicht bloß in B ſubjektiv, ſondern in A objektiv vorgegangen iſt, iſt nicht die ſubjektive Einerleiheit des Bewußtſeyns von B hinreichend, ſondern ſie muß auch objektiv (in Anſehung eines dritten C, betrachtet werden. Da aber mit dieſem eben der Fall iſt, als mit B, ſo folgt hieraus, daß kein Subjekt überhaupt die Veränderung in A abſolut denken kann, ohne eben dadurch etwas Beharrliches in ihm voraus zu ſetzen. Die Veränderung der Relation aber, oder die Veränderung von A in Beziehung auf die Zeit von B macht zugleich die Veränderung B in Beziehung auf die Zeit von A, nothwendig; denn ſonſt müßte die Zeit in beiden einerlei, d. h. objektiv ſeyn, wider die Vorausſetzung.

(Seite 241. §. 7). **Gehört der Satz des Widerſpruchs zur Logik oder zur Metaphyſik?**

Ich antworte hierauf: er gehört beiden zu-gleich. In der Logik wird er ſo ausgedruckt: die entgegengeſetzten Formen der Urtheile (Seyn und Nichtſeyn) können keine zuſammengeſetzte Form (der Inhalt mag übrigens ſeyn was es will, ja ſo gar logiſch) ausmachen. In der Metaphyſik aber wird er ſo ausgedruckt: eben demſelben logiſchen Objekte können nicht durch eben dieſelbe Form zwei ſich ausſchließende Inhalte (a und nicht — a wo-durch der Satz zugleich bejahend und unbeſtimmt wird) beigelegt werden. Hier iſt kein direkter Widerſpruch; weil a und zugleich etwas von a ver-ſchiedenes, z. B. b zu ſeyn, ſich nicht widerſpricht, indem Realitäten ſich ausſchließen, aber nicht widerſprechen. Indirekte aber kann man dieſen Satz auf einen Widerſpruch reduziren; denn ein Etwas von a Verſchiedenes b zu ſetzen, muß man vorher a heben, wodurch ein logiſcher Widerſpruch entſpringt. Ferner bemerke ich, daß dieſes zu-gleich keine Zeitbeſtimmung (denn damit hat die Logik nichts zu ſchaffen) ſondern bloß die objektive Einheit des Bewußtſeyns bedeutet.

Schluß-Anmerkung.

Nach dem, was ich bisher vorgetragen habe, glaube ich nun im Stande zu ſeyn, verſchiedene

philoſophiſche Syſteme, ſowohl in Anſehung der Recht- oder Unrechtmäßigkeit ihrer Anſprüche, als auch ihrer Beförderung oder Hinderung des Intereſſe der Vernunft zu vergleichen.

1) Die Empiriker. Dieſe wollen kein ſo wenig materielles als formelles Princip a priori zugeben. Ihnen ſind alle unſre (auch die allereinfachſten) Begriffe und (allergemeinſten) Urtheile (ſelbſt der Satz des Widerſpruchs nicht ausgenommen) a poſteriori, von den ſinnlichen Gegenſtänden und ihren mannichfaltigen von uns wahrgenommenen Beziehungen auf einander abſtrahirt; und ſo wie z. B. das Rothe das Abſtraktum eines ſinnlichen Dinges, nämlich der rothen Farbe iſt, ſo iſt bei ihnen die Einheit das Abſtraktum eines Dinges, das eins iſt, u. dergl. Alle von uns ſo genannten intellektuellen Dinge, ſind bei ihnen keine reelle, ſondern bloß logiſche Objekte, welche nichts anders als verſchiedene uns mit den Dingen ſelbſt gegebene Arten, die Dinge zu betrachten, ſind. Dieſe ſind in der That unwiderleglich; denn wie ſoll man ſie widerlegen? Dadurch, daß man zeigt, daß ihre Behauptung ungereimt, d. h. offenbare Widerſprüche enthalte? Sie wollen den Satz des Widerſpruchs nicht zugeben. Aber ſie verdienen auch nicht widerlegt zu werden, denn ſie behaup-

ten — nichts. Ich muß geſtehen, daß ich mir von einer ſolchen Denkungsart keinen Begrif machen kann. Daß jede zwei Linien, die ſich in einem Zirkel einander ſchneiden, ſich in Theile, die in einer Proportion ſind, einander ſchneiden müſſen, daß die Aſymptote, ſie mag ſo weit gezogen werden als man will, die krumme Line nie berühren kann, u. dergl.; kurz daß ein Ding nicht zugleich wirklich und nicht wirklich, möglich und nicht möglich ſey, ſind lauter Induktions-Sätze! Das Intereſſe der Vernunft muß nach dieſer Behauptung gänzlich wegfallen, weil nach ihr die Vernunft ſelbſt gänzlich zernichtet wird. Dieſe Herren geſtehen ſich ſelbſt kein größeres Vermögen zu, als eine Art Inſtinkt, das ſie judidicium practicum nennen, und Erwartung ähnlicher Fälle, die die Thiere in einem vorzüglicherm Grade beſitzen. Aber genug hievon!

2) Die empiriſche Dogmatiker und rationelle Skeptiker. Dieſe behaupten: daß die Objekte unſrer Erkenntniß uns a poſteriori gegeben, aber die Formen derſelben in uns a priori ſind. Exiſtirten wir ſammt dieſen Formen nicht, ſo könnten doch deswegen die Objekte (obſchon auf eine andere Art, als wir ſie denken) exiſtiren. Exiſtirten dieſe Objekte nicht, ſo könnten wir doch (auf eine

BN

uns unbekannte Weiſe) exiſtiren. Ferner behaupten ſie, daß wir das Vermögen haben, nicht bloß dieſe Formen an ſich, als Objekte zu denken, ſondern auch als Formen in den Objekten zu erkennen. Dieſes Erkennen geſchiehet aber nicht durch eine unmittelbare Wahrnehmung, ſondern bloß vermittelſt der Wahrnehmung eines Schema's oder Merkmals an den Objekten, ſo daß wir durch das Urtheil: daß dieſe Formen den Objekten zukommen, zugleich zum Bewußtſeyn dieſer Formen ſelbſt gelangen. Wir können daher dieſe Formen nicht von den Objekten an ſich, ſondern bloß in ſo fern ſie dieſes Merkmal haben, gebrauchen. Der allgemeinere Gebrauch dieſer Formen von den Dingen an ſich auch ohne dieſes Merkmal, dienet nicht dazu, um dadurch etwas in den Objekten zu beſtimmen, ſondern bloß, um der Vernunft, Vollſtändigkeit und ſyſtematiſche Einheit zu verſchaffen. Dieſes iſt das Kantiſche Syſtem. Es iſt nicht bloß rechtmäßig, ſondern es befördert auch das Intereſſe der Vernunft im höchſten Grade; denn obſchon es die Vernunft durch Hinweiſung auf dieſes Merkmal, in ihrem Gebrauche einſchränkt, ſo iſt doch dieſes Merkmal von der Beſchaffenheit, daß es (weil es eine Form a priori iſt) nur mit der Vernunft ſelbſt aufhören kann.

3) Rationelle Dogmatiker und empiriſche Skeptiker. Dieſe behaupten: daß ſo wohl die Formen als die Objekte unſrer Erkenntniß ſelbſt in uns a priori ſind, und daß dieſes Vermögen nicht bloß darin beſtehet, uns gegebne Objekte durch von uns gedachte Formen zu erkennen, ſondern durch dieſe Formen die Objekte ſelbſt hervorzubringen. Die ſinnlichen Objekte ſind verworrene Vorſtellungen von dieſen Vernunft-Objekten. Wenn die Vernunft ihre Formen von ſinnlichen Objekten gebraucht, (ich meine die ſynthetiſchen, welches zu bezweifeln iſt) ſo geſchieht es nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt der Vernunft-Objekte, die ſie vorſtellen (daß aber dieſe Formen dieſen Objekten zukommen, braucht als eine unmittelbare Wahrnehmung kein Merkmal). Dieſe erweitern alſo den Gebrauch der Vernunft mehr als die vorigen. Auf der andern Seite aber bezweifeln ſie das Faktum ſelbſt, d. h. daß die Vernunft dieſe Formen hat oder gebraucht; ſie wollen nur von einer einzigen Form wiſſen; nämlich der Identität und des Widerſpruchs, der ſie objektive Realität beilegen; den andern Formen hingegen legen ſie bloß eine ſubjektive Realität mit Gewißheit bei, die aber doch wegen ihrer Allgemeinheit in Beziehung auf uns, eben die Dienſte thun,

als wenn ſie objektive Realität hätten, wodurch das Intereſſe der Vernunft auf keine Weiſe geſchmälert wird. Fragt man mich: wer ſind dieſe rationelle Dogmatiſten? ſo weiß ich für jetzt keinen zu nennen, auſſer mich ſelbſt. Ich glaube aber, daß dieſes das Leibnitziſche Syſtem (wenn es recht verſtanden wird) iſt. Aber es ſey das Leibnitziſche Syſtem oder nicht; was thut das zur Sache? ich will darüber keine Stimmen ſammeln. Mendelsſohn ſagt irgendwo: in Anſehung der Wahrheit müſſen Stimmen gewogen, nicht gezählt werden. Fragt man die Kantianer: ob wir in der That urtheilen, daß gewiſſe Formen gewiſſen ſinnlichen Objekten zukommen? ſo antworten ſie: Allerdings. Fragt man ſie ferner: woran erkennen wir dieſes? ſo antworten ſie: An einem Merkmal a priori, das ſich nothwendig auf Objekte a poſteriori beziehet. Fragt man mich hingegen das erſte, ſo bezweiſle ichs; auf das zweite aber antworte ich: daß dieſes unter Vorausſetzung, daß das erſte bejahet werden muß, auch ohne dergleichen ſubjektives Merkmal durch ein objektives Merkmal an den Dingen ſelbſt bewerkſtelligt werden könne, ſo daß wir (unſerm jetzigen Zuſtande nach) uns demſelben beſtändig nähern, wodurch dieſes Urtheil immer einen höhern Grad der Wahrſcheinlichkeit be-

kommt), ohne es je völlig erreichen zu können (wodurch die völlige Gewißheit des Urtheils noch immer zurück gehalten wird). Da ich mich aber hierüber im Werke ſelbſt genugſam erklärt zu haben glaube, ſo will ich mich hier nicht länger dabei aufhalten.

4) Ein aus dem vorigen zuſammengeſetztes Syſtem: Die demſelben zugethan ſind, behaupten, daß die Objekte uns a poſteriori, die Formen unſerer Erkenntniß aber a priori gegeben ſind, ſo daß dieſe mit einander zuſammenſtimmen; ſie erklären aber ſo wenig die Möglichkeit dieſes Zuſammenſtimmens überhaupt, als die Art, wie wir zur Gewißheit des Urtheiles über dieſes Zuſammenſtimmen in beſondern Fällen gelangen. Dieſes Syſtem iſt den mehreſten Wolffianern eigen: durch Setzung der Objekte an ſich, worauf ſie die Formen unmittelbar beziehen, (nicht vermittelſt eines Schema's a priori in den ſinnlichen Objekten, wie die erſteren, oder vermittelſt einer Auflöſung derſelben in eine unendliche Reihe, d. h. durch die beſtändige Näherung zu den intellektuellen Objekten, wie die letzteren) unterbrechen ſie den Fortſchritt der Vernunft, und hemmen ihr Intereſſe. Folglich kann dieſes Syſtem ſich auf keine Art behaupten.

Nachdem ich alſo dieſe verſchiedenen Syſteme, in Anſehung des objektiven formellen Intereſſe der Vernunft an ſich, untereinander verglichen habe, will ich ſie auch in Anſehung des ſubjektiven materiellen Intereſſe der Vernunft unter einander vergleichen; woraus ſich wird erklären laſſen, warum gewiſſe Klaſſen denkender Subjekte

gewiſſen Syſtemen (wegen eines ſubjektiven Intereſſe) mehr, als den andern zugethan ſind. Es kommt hier auf Fähigkeit, Erziehung und Lebensweiſe an. Ein Syſtem, das ſchwerer zu faſſen iſt, als ein anderes, obſchon jenes das objektive Intereſſe der Vernunft mehr, als dieſes, befördert, muß doch in Anſehung derjenigen, die es ohne große Anſtrengung nicht faſſen können, dieſem nachgeſetzt werden. Das objektive Intereſſe der Vernunft befindet ſich auf jenes, das ſubjektive hingegen auf dieſes, Seite. Ferner: wenn man ſich einmal durch Erziehung und Berufsgeſchäfte eine gewiſſe Denkungsart geläufiger, als eine andere gemacht hat, obſchon dieſe der Natur der objektiven Vernunft überhaupt angemeſſener ſeyn mag, als jene, ſo wird doch die ſubjektive Vernunft jene dieſer vorziehen; des materiellen Intereſſe, das eine gewiſſe Lebensart an ein gewiſſes Syſtem haben kann, nicht zu erwähnen. Die Theologen z. B. (wenn ſie zugleich Philoſophen ſeyn wollen) finden natürlicher Weiſe mehr ſubjektives Intereſſe an dem Wolffiſchen, als an den andern Syſtemen. Es will ihnen ein Syſtem nicht behagen, das die Gegenſtände ihres Berufs für eine bloße Idee, nach Herrn Kants und meiner Erklärung dieſes Worts, hält; ſie machen alſo ihre ſubjektiven zu objektiven Gränzen der Vernunft an ſich, wodurch ſie ihre Thätigkeit auf einmal unterbrechen, da doch in der That nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz der Vernunft ſelbſt ihre Gränze iſt. Man kann ihnen daher mit gerec-

tem Unwillen vorwerfen: Warum, Moſes und Aaron (ihr Theologen), ſtöret ihr das Volk in ſeiner Thätigkeit? Verwaltet euer Amt pflichtmäſſig! Die Politiker müſſen ſich an den Empirismus halten. Es wird ihnen übel zu Muthe, wenn man ihnen die unerwartete Frage aufwirft: was iſt ſalus populi? und worin beſtehet es? (welches doch das allgemein anerkannte Prinzip ihrer Wiſſenſchaft iſt). Oder geſetzt, daß ſie ſich über dieſes Prinzip ſelbſt vereinigen könnten, ſo werden ſie es doch für lächerlich halten, in ihrer Anwendung deſſelben auf beſondere Fälle Schritt vor Schritt den logiſchen Regeln gemäß zu verfahren. Und ſo iſt es auch mit den Juriſten beſchaffen. Sie würden es ſehr ſeltſam finden, wenn, nachdem ſie ihr römiſches, kanoniſches Recht u. ſ. w. explicirt haben, man ihnen die unerwartete Frage: was iſt Recht überhaupt? aufwürfe, und wenn man wiederum verlangte, daß ſie ihre Deduktionen aus feſten Prinzipien, den Regeln der Logik gemäß, völlig herleiten ſollten. Sie müſſen daher einer Denkungsart nicht gar zu günſtig ſeyn, die dieſes alles mit Recht zu fordern glaubt, da doch, auſſer Kants formellem Prinzip, an keinen Begrif von Recht und Geſetz zu denken iſt. Die Mediziner befinden ſich in dieſem Betracht in einer verzweifelten Lage. Ihr ſubjektives Intereſſe erfordert, daß ſie dem Syſtem der Materialiſten beipflichten, weil ſie dadurch eine ſchöne Gelegenheit bekommen, ihre anatomiſche und phyſiologiſche Kenntniß, in Erklärung aller Lebensverrich-

tungen aus dem bloßen körperlichen Mechanismus zu detailliren (aus welchem löblichen Grunde ſich viele derſelben in der That für den Materialismus erklären); ſie finden aber dieſes mit einer Schwierigkeit verknüpft, nämlich: dieſe Erklärungsart ſetzt viel mathematiſche und mechaniſche Kenntniß voraus, welches bei ihnen nicht immer der Fall ſeyn möchte. Auf der andern Seite aber finden ſie auch eben daſſelbe Intereſſe, in dem entgegengeſetzten Syſtem (der Spiritualiſten), nämlich in Annehmung einer unendlichen Weisheit und Güte, das ſie ebenfalls mit ihrer anatomiſchen und phyſiologiſchen Kenntniß unterſtützen. Der Unterſchied beſtehet bloß darin, daß ſie dieſe Kenntniſſe im erſten Falle auf die cauſſa efficiens, im letzten aber auf die cauſſa finalis anwenden. Was ſoll alſo der philoſophirende Mediziner machen? Er nimmt nach Zeit und Umſtänden Partei, er wird daher entweder ein la Mettrie (der ſelbſt das Empfinden und Denken aus der Organiſation, nach Geſetzen der Mechanik, zu erklären ſucht), oder ein Stahl (der ſelbſt alle bloß körperliche Verrichtungen der Seele, der er eine vollkommene Einſicht in die Beſchaffenheit des Körpers beilegt, zueignet), oder er nimmt gar keine Partei, ſondern wankt beſtändig von der einen Seite zur andern. Den Pädagogen muß natürlicher Weiſe das Kantiſche Moralſyſtem nicht ſonderlich behagen; ſie ziehen demſelben das Vollkommenheitsſyſtem vor, das ſie nach Herzensluſt nach Zeit und Umſtänden moduliren, wodurch ſie die ganze Welt zu Kindern machen,

die ſie erziehen und bilden müßten. Alſo anſtatt, daß ſie ihre Zöglinge zum Selbſtdenken und Handeln, dem freien Willen und den Geſetzen der Vernunft gemäß, anführen ſollen, ſchärfen ſie ihnen vielmehr die ſklaviſche Nachahmung ein. Aber, könnte man mit Recht fragen: wen ſoll man doch nachahmen? Die Guten und Weiſen; aber wer ſind dieſe? Diejenigen, die von den Guten und Weiſen dafür gehalten werden; ein ächtes pädagogiſches Prinzip! — Und ſo iſt es auch mit andern Lebensarten beſchaffen. Uebrigens hoffe ich, daß kein denkender Leſer glauben wird, daß ich bei Schilderung dieſes mannigfaltigen ſubjektiven Intereſſe irgend jemand ins Beſondere im Sinne hatte, ich kenne und habe ſogar Männer von jeder dieſer Klaſſen zu Freunden, Männer, die ich hochſchätze, und von denen ich gewiß überzeugt bin, daß ſie das allgemeine Intereſſe der Vernunft und der Menſchheit ihrem Berufsintereſſe vorziehen. Ich wollte hier überhaupt keine Fakta darſtellen, ſondern bloß dergleichen Fakta, wenn ſie ſich ereignen ſollten, aus der Lage der Sachen begreiflich machen.

Nach Wolffs Syſtem alſo gehet die Vernunft auf Eroberungen aus, ehe ſie ſowol ihre Kräfte, als ihre rechtmäßigen Anſprüche unterſucht hat. Nach Kants Syſtem wird die Vernunft zu ihrer Selbſterkenntniß zurück geführt, und nachdem ſie ſowol ihre Kräfte, als ihre Anſprüche genau unterſucht hat, findet ſie, daß dieſe bloß zur Sicherung ihres Beſitzes, nicht aber zu auswärtigen Eroberungen hinreichend ſind. Nach meinem Sy-

ſtem (oder Nichtſyſtem) hingegen denkt die Vernunft zwar auf keine auswärtigen Eroberungen, ſondern bloß auf Sicherung ihres rechtmäßigen Beſitzes; aber ſie findet zugleich, daß dieſer unbegränzt iſt, ſie kann daher denſelben nie auf einmal genieſſen, ſondern bloß nach und nach bis ins Unendliche: das ſind aber bloß rechtmäßige Erwerbungen, keinesweges aber gewaltſame Eroberungen. Sie findet, daß ſie und ihre Wirkungsart nur unter Vorausſetzung einer unendlichen Vernunft möglich iſt. Der Unterſchied zwiſchen beiden (auſſer der Unendlichkeit) beſtehet darin: die letztere fängt von dem Allgemeinſten an, und ſchreitet (durchs Beſtimmen) immer mehr zum Beſondern (ich verſtehe darunter nicht ein Anfangen und Fortſchreiten der Zeit, ſondern bloß der Natur nach), und dieſes durch lauter unendliche Reihen. Jede von ihr auf dieſe Art hervorgebrachte Syntheſis macht ein reelles Objekt aus, das mit allen übrigen im Verhältniſſe der Sub- und Coordination (als Art und Geſchlecht, oder als verſchiedene Arten eines Geſchlechts) ſtehet. Die erſtere hingegen fängt vom Beſondern an, und ſteiget immer (durchs Abſtrahiren) zum Allgemeinern (das Beſondere bedeutet hier bloß Mangel des Allgemeinen, oder des verſchiedenen Dingen gemeinſchaftlichen Begriffes; denn das Beſondere im engſten Verſtande kann nur nach Erlangung des Allgemeinen Statt finden), dieſes geſchieht in der Zeit. Dieſe Vernunft nähert ſich jener bis ins Unendliche. Die Idee der völligen Erreichung derſelben iſt die Idee ihrer Vereinigung.

Sie darf ſich alſo ſelbſt keine andern Gränzen ſe-
tzen, ſie braucht auch nicht zu befürchten, ſich in die höhern Regionen zu verſteigen, und in der reinen ätheriſchen Luft zu erſticken (welches freilich der Fall ſeyn muß, wenn man ſich nicht dazu gehörig vorbereitet), indem ſie immer eine der Region angemeſſene Beſchaffenheit bekommt. Shaftesbury (Characteriſtiks, 2, p. 124.) belacht mit Recht dieſe eitle Furcht. „You know too, that in this *academick* philoſophy, j am to preſent you with, there is a certain way of Queſtioning and Doubting which no-way ſuites the Genius of our Age. Men love to take party inſtantly. They can't bear being kept in ſuspence, the Examination torments'em, they want to be rid of it, upon the eaſieſt terms. 'Tis as if men fancy'd themſelves drowning whenever they dare truſt to the current of Reaſon. They ſeem hurrying away, they know not whither, and are ready to catch at the firſt twig. There they chuſe afterwards to hang, tho ever ſo inſecurely, rather than truſt their ſtrength to bear them above water. He who has got hold of an Hypotheſis how ſlight ſoever is ſatisfy'd. He can preſently anſwer every Objection, and with a few Terms of Art give an Account of every thing without trouble."

Unſere Talmudiſten (die gewiß zuweilen Gedanken geäuſſert haben, die eines Plato würdig ſind) ſagen: „Die Schüler der Weisheit finden keine Ruhe, weder in dieſem noch in dem künftigen Leben;" worauf ſie nach ihrer Weiſe die Worte des Pſalmiſten (84, 8.) beziehen: ſie wallen von Kraft zur Kraft, erſcheinen vor der Allmacht in Zion.

Verzeichniß der Druckfehler.

Seite.	Zeile.	
2	12	nach Gegenſtände ſchalte ein völlig.
5	17	wenn wenn lies wenn.
6	7	objektive l. Objekte.
14	4	Wahrnehmung l. wahrnehmen.
21	2	ſchalte ein nach hervorgebracht ſeyn: oder auch freiwillig, d. h. vom Verſtande ſelbſt nach einem objektiven Grunde hervorgebracht.
—	15	ſpitzwinklichter l. ſpitzwinklichtes.
28	7	nach auch iſt l. etwas Großes (Quantum) doch nicht als eine Größe Quantität, anſtatt eine Größe u. ſ. w.
34	22	aller l. jeder.
—	23	Konſtruktionen l. Konſtruktion.
37	6	zugleich muß weg.
—	7	nach einſeitig ſchalte ein zugleich.
47	7	angenommen l. angenommene.
—	12	wechſeltige l. wechſelſeitigſte.
53	5	werden l. würden.
65	21	der Zahl l. der Lage.
66	4	alle dieſe l. allen dieſen.
69	4	Dinge l. Ding.
83	4	nach rother Punkt, ſchalte ein: in derſelben Anſchauung.
90	24	haben l. heben.
104	17	nach es muß, ſchalte ein: in Anſehung unſerer.
—	20	nach muß auch, ſchalte ein: an ſich.
112	2	a = *αb* anſtatt = αb.
—	3	bα l. *bα*.
120	6	zwiſchen der und Anſchauung ſchalte ein: Formen.

Seite.	Zeile.	
122	4	nach iſt ſchalte ein bei Quanta.
151	2	beſtimmt l. beſtimmte.
157	11	iſt b l. c.
—	13	nach objektives muß iſt weg.
178	15	herleiten läßt l. laſſen muß.
197	21	Inſention l. Intenſion.
205	18	dieſelben l. daſſelbe.
208	7	imaginarium l. imaginarius.
212	16	dieſes l. dieſe.
213	1	nach jenem muß iſt weg.
—	11	in Beziehung l. in ſolcher Beziehung.
—	—	eine l. eines.
—	12	die andere l. das andere.
214	22	wie viel l. wie weit.
215	8	für Bedingungen l. der Wahrnehmung.
220	19	die Objekte l. der Objekte.
225	1	zum Daſeyn l. vom Daſeyn.
226	6	anſtatt Bewegung l. Veränderung.
232	23	anſtatt AF l. AT.
248	22	ſeiner Vorſtellung l. ſeine Vorſtellung.
249	22	d.h. Widerſpruch l. ein Widerſpruch.
260	10	des Objekts l. Subjekts.
261	17	in objektiver, das in muß weg.
287	14	nach können muß ſie weg.
303	10	Ausdrücke anſtatt Bedeutungen.
305	2	oder ai, muß weg.
313	11	dieſe l. dieſes.
320	13	Sprache l. Sprachen.
362	18	dieſe oder jene Subſtanz l. dieſen oder jenen Gegenſtand.
365	11	das ebenfalls l. die ebenfalls.
365	10	ſeiner Exiſtenz l. ſeine.
371	25	nus l. uns.
379	17	fehlet: verſchieden geſetzt.

BN

Hypermisticismus – voll=
ständig durch gekünstelten Aber=
glauben, religiösen Wahnsinn
Brutalismus vollständig durch
gekünstelten Unglauben, u.
religiösen Unsinn; vorzüglich
in Stilo homiletico auch
der Theologie

Nur das reine Christenthum ist voll=
ständig begreiflich, und nur kein
Thoren gründen, alle die Geheiß
beschreiben, und verlieren ihren
Begreiflichkeit wiedergebracht
werden kann; aber nicht
der transcendentale Realist
mit [illegible] [illegible].